CARLO DIANO

STUDI E SAGGI DI FILOSOFIA ANTICA

EDITRICE ANTENORE · PADOVA
MCMLXXIII

UNIVERSITÀ DI PADOVA · FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CENTRO PER LA STORIA
DELLA TRADIZIONE ARISTOTELICA
NEL VENETO

Sede:	Istituto di Filologia greca · via Accademia, 11
Direttore:	prof. CARLO DIANO
Comitato direttivo:	prof. Marino Gentile; prof. Carlo Giacon; prof. Ezio Riondato; prof. Paolo Sambin.
Consulta:	prof. Pierre Aubenque; prof. Enrico Berti; prof. Mario Dal Pra; Marie-Thérèse d'Alverny; prof. William F. Edwards; prof. Eugenio Garin; prof. Tullio Gregory; prof. Paul Oskar Kristeller; prof. Elpidio Mioni; prof. Joseph Moreau; † prof. Bruno Nardi; prof. Giulio F. Pagallo; prof. John H. Randall Jr.; prof. Sofia Vanni Rovighi; prof. Attilio Zadro.
Segreteria e Redazione:	prof. Antonino Poppi; prof. Lucia Rossetti; dr. Giuseppe Serra.

UNIVERSITÀ DI PADOVA

CENTRO PER LA STORIA DELLA TRADIZIONE ARISTOTELICA NEL VENETO

COLUMBIA UNIVERSITY

UNIVERSITY SEMINARS · UNIVERSITY SEMINAR ON THE RENAISSANCE

STUDIA ARISTOTELICA

6

CARLO DIANO

STUDI E SAGGI
DI FILOSOFIA ANTICA

EDITRICE ANTENORE · PADOVA
MCMLXXIII

Lavoro eseguito con il contributo del CNR

Tutti i diritti riservati
© COPYRIGHT BY EDITRICE ANTENORE · PADOVA
PRINTED IN ITALY

A Ugo Spirito
nel ricordo
di Giovanni Gentile

INDICE

Premonito XI

Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici

1. I Physiologi di Ionia
   - Circolo e linea retta nella speculazione e nell'« historie » 1
   - Circolo e linea retta nel mito 4

2. Forma ed evento
   - L'evento 7
   - L'*apeiron periechon* 9
   - Le forme simboliche e la forma 12
   - Dal verbo al nome 15
   - Specularità della forma e polarità dell'evento 17
   - Spazio e tempo nell'ambito delle due categorie 20

3. I Pitagorici
   - La forma come numero e l'opposizione di finito e infinito 25
   - Catarsi teoretica ed escatologia 26

4. Eraclito
   - Eraclito anti-pitagorico 30
   - La dialettica degli opposti e il circolo del « logos » 32

5. Parmenide
   - Parmenide pitagorico 34
   - L'essere come forma e la forma come unità d'essenza e d'esistenza 37
   - Verità e Apparenza 43

6. Empedocle
   - L'eredità di Parmenide e dei Pitagorici 46
   - Mitizzazione del principio del movimento 47
   - L'escatologia di Empedocle 49

7. Anassagora
Separazione dell'intelletto e dell'essere. La scienza come « historie » 50
Meccanicità e finalismo 52
Sostanzializzazione dell'essere nel « nous » 55
L'uomo al centro del cosmo e la teoria del progresso 57
Anassagora e l'età di Pericle 61
Tucidide storico anassagoreo 63
L'uomo di Anassagora 65

8. La Sofistica
Protagora continuatore di Anassagora 67
La corrente radicale: Antifonte e Crizia 71

9. Gli Atomisti
L'esistenza del non-essere e il sorgere del materialismo 72

10. Socrate
Riconquista delle forme nella sfera dell'umano 75

11. Platone
L'eredità socratica: il cosmo intelligibile 78
Realtà dell'anima: scienza e mito 84
Il Bene 89
Luce e forma nell'esperienza dei Greci 90
L'arte come « poiesis » o « cosa che vien fatta » 94
L'arte come sintesi di forma e d'evento 97
« Alètheia » ed « epiphàneia » e la « verità » dell'arte 98
Unificazione delle due verità nell'« exaiphnes » 102
L'infinita varietà delle sintesi e le quattro posizioni limite 107
La verità dell'arte come verità della vita e sua posizione rispetto alle opposte verità della scienza e del « sacro » 110
La verità dell'arte e della vita come verità dell'individuale e del senso 114
Il fare dell'arte come fare del senso e l'antinomia della causalità e della tecnica 120
Unificazione dell'antinomia di logicità e storicità nel fare del senso e sue quattro forme limite 130
Il fare dell'arte come unità del fare della tecnica e dell'agire del rito: storicità dell'arte 135
Le arti come generi supremi delle poetiche e loro sistema 137

Luce e forma in Platone 140
Esperienza della luce ed esperienza del « sacro » nella religione greca 143
Il Dio di Platone 151
La cosmogonia del « Timeo » 155
Dualità e unità 157
Il Demiurgo e l'Uno 164
La materia come « Uno che non è » 174
La materia come spazio e come esserci 177

12. Aristotele
Il tentativo di risolvere il dualismo platonico nel concetto della sostanza 180
Il mondo del « questo » 182
Aristotele e la cultura ellenistica 184

13. Epicuro

14. Gli Stoici

La data di pubblicazione della « syngraphè » di Anassagora 189

Il contributo italico e siceliota alla storia del pensiero greco 211

Quod semper movetur aeternum est 225

Il problema della materia in Platone

I. Dal « Parmenide » al « Filebo »
1. L'« Uno che è » e l'« Uno che non è » 229
2. L'Essere del Non-essere di Leucippo e di Democrito 233
3. La scoperta platonica della « materia » nell'« Essere del Non-essere » di Democrito 243
4. La « materia » nel « Filebo » 250

II. La « chora » del « Timeo » 255

III. Excursus. I « raffinati » del « Teeteto » e gli « amici delle forme » del « Sofista » 274

La Tyche e il problema dell'accidente 279

Le professeur Diano explique Aristote, Métaphysique XII, 7, 1072 a 24 283

Euripide auteur de la catharsis tragique 287
Textus ad tragicam ΚΑΘΑΡΣΙΝ explicandam selegit C. Diano 312

Francesco Robortello interprete della catarsi 321

Le virtù cardinali nell'« Ippolito » di Euripide 331

La philosophie du plaisir et la société des amis 353

Appendice

Aristotele 375

Scheda su Aristotele 417

Epicuro 425

Nota bibliografica 437

PREMONITO

Questo volume raccoglie tutti i miei saggi di filosofia antica, tolte le ricerche specificamente tecniche su Epicuro, che stanno per essere ristampate dall'editore Olschki nella collana « Opuscoli accademici » della Facoltà di Lettere di Padova. Dalle origini ad Epicuro essi formano un tutto sufficientemente unitario. A completarlo ho aggiunto Il contributo italico e siceliota alla storia del pensiero greco *e la redazione francese de* La filosofia del piacere e la società degli amici *(« Les Etudes Philosophiques », 1967), compresi entrambi in* Saggezza e poetiche degli antichi *pubblicato nel 1968 da Neri Pozza.* Euripide auteur de la catharsis tragique, *edito nel 1961 in « Numen », è la prima e più breve stesura del saggio sulla catarsi tragica, incluso anch'esso in* Saggezza e poetiche. *Il primo saggio, e il più lungo della raccolta, riproduce, con titolo mutato,* Il concetto della storia nella filosofia dei Greci, *che fa da introduzione alla relativa antologia di testi da me presentati nella « Grande Antologia Filosofica » dell'editore Marzorati. All'uno e all'altro editore, che gentilmente mi hanno concesso la riproduzione delle pagine da loro pubblicate, la mia riconoscenza.*

La raccolta è stata sollecitata e curata da Oddone Longo, mio discepolo e successore alla cattedra di Padova. Dire che lo ringrazio è poco.

C. D.

Padova, giugno 1973

STUDI E SAGGI
DI FILOSOFIA ANTICA

IL PENSIERO GRECO
DA ANASSIMANDRO AGLI STOICI

1. I Physiologi di Ionia.

Circolo e linea retta nella speculazione e nell'« historie ».

La visione che la prima speculazione dei Greci ci dà della realtà, è storica. La « natura » o *physis*, a cui Anassimandro e Anassimene — per lasciare da parte Talete che non scrisse — rivolgono la loro indagine o *historie*, è esso stesso il « nascere » o *phynai* delle cose considerato nel « principio » o *archè* che le genera, e questo « principio » non è primo nell'essere se non perché è primo anche nel tempo. Ma il tempo si chiude in circolo e circolo fa anche lo spazio, e questa storicità è ciclica. Perché i mondi nascono e muoiono, e il « principio », che è il solo a permanere, è « il divino » (τὸ θεῖον), e, secondo una rappresentazione che Aristotele considera comune anche ai teologi e come la verità la più antica che sotto le varie forme del mito si sia salvata nel tempo, « abbraccia (περιέχει) tutte le cose e le governa ». Che per Anassimandro il « principio » sia « l'infinito », e Anassimene lo identifichi con l'aria, così come Talete lo aveva identificato con l'acqua, non porta nessuna differenza rispetto a quella che è la sua funzione, perché questa infinità, per quanto Anassimandro la intendesse anche come infinità spaziale e ne traesse la coesistenza d'infiniti mondi, è sempre l'infinità del « divino », e però positiva: un'infinità che fuori di sé non lascia nulla e tutto contiene in se stessa, e, come tale, essa è propria non solo dell'*archè* di Anassimene, che ammise anche lui mondi coesistenti e infiniti, ma anche di quella dei teologi (cf. Arist., *Phys.* I, 4, 187 a 20). L'idea fondamentale è quella dell'« abbracciare e governare », che ne è insepara-

bile e la determina, nello spazio, riportandola a un centro, e, nel tempo, chiudendola nel ciclo.

Un centro e un cerchio: questa è l'intuizione che domina ai suoi inizi il pensiero teologico e scientifico dei Greci. In uno con essa nasce e su di essa si fonda l'idea di una legge che è insieme « fato » e « giustizia ». Giacché il fato, in cui ogni « è » è un « era », non è che circolo. E quando Anassimandro scrive che le cose morendo « dànno l'una all'altra τίσιν e δίκην della propria ingiustizia, seguendo l'ordine del tempo », ciò non è per altro se non perché nel circolo in cui quel tempo si chiude e che ne determina l'ordine, nessun punto potendo essere autonomo senza spezzarlo, ogni tentativo d'uscirne per affermarsi nell'essere è colpa, e la morte, che quel circolo restituisce, è giustizia. Di qui s'intende il « circolo delle cose umane » di cui parla Erodoto (I, 5), e che « girando non permette che siano sempre gli stessi a godere » (I, 207): di qui il rapporto d'*hybris* e *nemesis*, che è al di qua d'ogni ingiustizia coscientemente operata, e la connessa « invidia degli dèi », ch'altro non è se non limite, e che, tradotta in precetto, dà il noto « nulla di troppo » e l'ancora più noto « conosci te stesso » di Delfi.

E tuttavia questo circolo non fa interamente corpo col sistema, perché accanto e contro la tendenza metafisica ch'esso riflette, e che, per la forma in cui ancora si esprime, non giunge alla coscienza della sua logica, v'è l'altra rappresentata dall'*historie*, e cioè dall'indagine positiva. Per essa le cose sono quelle che appaiono, anche se il « principio » da cui si fanno derivare è « il divino », e, moltiplicandosi nei particolari che l'osservazione discopre e la rappresentazione sostanzializza, rompono l'unità di cui quello dovrebbe dare la ragione.

Al circolo si sostituisce la linea retta: la globalità cosmogonica si frange e si spiega nella bidimensionalità giustapposta delle aree fisiche e geografiche, e la causalità, che nell'unità indistinta del « divino » era insieme materiale e formale, si distende nella successione e si fa meccanica.

Ecco come Anassimandro parla dell'origine del mare: « Al principio tutti i luoghi occupati dalla terra erano umidi, e, quando il sole li fece seccare, la parte evaporata produsse i venti e le rivoluzioni del sole e della luna, quella che rimase fece il mare. Il quale continuando a disseccarsi si fa sempre più piccolo, e un giorno sarà tutto secco » (A 27). Aristotele, che riferisce questa dottrina e la condanna, la considera un prodotto della « sapienza umana ». E l'uomo? L'uomo al principio era un pesce, e fu l'ultimo a lasciar l'acqua, « come quegli che aveva bisogno d'un più lungo allattamento: se fosse stato fin dall'origine come è ora, non sarebbe sopravvissuto » (A 10).

Con che si ha un'altra visione della storia, quella appunto che i moderni considerano per eccellenza tale, e che si definisce per la sua irreversibilità. Ma neanch'essa giunge alla chiarezza del concetto e acquista coscienza della sua logica, e solo per questo può coesistere con la prima. Riflesso immediato dell'*historie*, ne rispecchia il movimento e rimane limitata alla sua sfera: non appena quella s'arresta, la prima tendenza prevale e il pensiero ritorna al circolo. Di qui la tensione che caratterizza questi primi filosofi e che li ha fatti considerare ora come razionalisti, ora come mistici. Le due interpretazioni erano già in Aristotele, che, mentre riconosceva il loro concetto del « divino », che « in sé chiude e governa il tutto », li accusava d'altra parte di non avere definito che la materia. Ma né l'una né l'altra cosa, presa isolatamente, è la vera, vera è la loro polarità.

La medesima tensione e la medesima polarità ritroviamo nella storiografia pure allora ai suoi inizi e nata nella stessa sfera di cultura e nello stesso tempo della *physiologia*, e il cui primo monumento è per noi costituito dalle *Storie* di Erodoto, che, per quanto composte circa un secolo dopo, ne conservano in gran parte le posizioni. Anche qui le linee rette dell'*historie*, e il circolo in cui gli eventi tendono a chiudersi, non appena dalla considerazione del loro succedersi di fatto si passa a quella della causa che li governa, ed entra in iscena « il divino ». Ed è l'*historie*, non il tanto

ripetuto « amore della fabulazione » — che c'è, ma è limitato al solo elemento novellistico — che spiega il continuo andirivieni di queste *Storie*, e le digressioni e gl'indugi. E come duplice è la tendenza, duplice è anche l'atteggiamento e il giudizio dello storico: quello che nella sfera dell'*historie* è « opera grande e mirabile » e chiama la narrazione « per non rimanere senza gloria » (I, 1), nel quadro dell'azione divina non è che *symphorè* o « evento » e guida alla teodicea e alla *gnome* (cfr. e. g. I, 32, 34); di qui la chiusura d'ogni retta nel circolo d'una *nemesis* che trascende assai spesso la comprensione dell'uomo.

Circolo e linea retta nel mito.

La concezione della realtà come circolo domina tutta una parte del pensiero dei Greci e lo conclude. Che influenze orientali abbiano contribuito in determinati momenti a rafforzarla e a fornirle elementi e suggestioni, non è dubbio: già alle origini la teogonia di Esiodo e quelle degli Orfici le presuppongono. Ma essa aveva le radici nella più antica tradizione del Mediterraneo, ed è nella logica stessa del « sacro ». Prima infatti d'ogni elaborazione teologica il ciclo era stato da tempo immemorabile vissuto in atto nei riti della terra, a cui i Misteri si ricollegano, e raffigurato nel mito della divinità che nasce e muore. E quando Aristotele riporta alla sapienza degli « antichi anzi antichissimi » la rappresentazione del « divino che abbraccia il tutto », constata una verità che sotto varie forme si ritrova dovunque, e definisce in universale quella che sul piano fenomenologico va considerata la struttura prima e originaria d'ogni esperienza religiosa.

Ma non solo il circolo ha i suoi presupposti nella religione e nel mito, li ha, per quella che fu l'esperienza greca, anche la linea retta in cui l'*historie* si rispecchia. Perché oltre le divinità della terra, che insieme con quelle delle acque sono le più antiche, e come tali furono sentite in

ogni tempo, vi sono le divinità celesti o dell'Olimpo, che sono le divinità più specificamente greche e non hanno le uguali in nessun'altra religione. E se le prime, legate al divenire, ne ripetono i ritmi nel rito e li raffigurano nel mito, queste, in ciò che han di proprio e quali appaiono effigiate nell'arte e furono di fatto vissute dalla società di cui espressero la forma, col divenire non hanno più nessun rapporto e sono fuori del ciclo. E non solo dal ciclo son fuori, ma, nella sostanzialità e molteplicità delle figure, che nelle divinità più antiche rimangono sempre simboliche e nella complementarità dei significati lasciano trasparire l'unità originaria dell'idea che le genera e che misticamente viene vissuta nel rito, e di queste invece esaurisce l'essenza, rompono anche la circolarità dello spazio propria della cosmicità del « divino ». Vive in un mito, che, avendo la sua realtà nella visione, trascende il rito e ne annulla il valore magico riducendolo a celebrazione festiva, sono fatte per essere contemplate e non dovrebbero muoversi. Non appena si muovono, poiché lo spazio è definito dalla loro figura, e l'azione, come movimento di quella figura, resta irrelativa, il tempo non può essere che lineare.

Di qui s'intende anche, come le norme su cui è fondato l'ordine del mondo, e di cui sono custodi le Erinni, cadano nella sfera delle divinità del ciclo e siano estranee alle olimpiche. Il che naturalmente va inteso solo come limite e nell'ambito della categoria che le definisce in ciò ch'esse hanno di proprio: perché, per la polivalenza che è in ogni fenomeno religioso, e per la logica stessa del « sacro », nessuna di queste divinità è nella realtà vissuta identica a se medesima: sotto la figura visibile ciascuna di esse conserva almeno una parte dell'antica potenza di cui un tempo fu solo un'epifania, e più di tutte Zeus.

È sulle figure simboliche e polivalenti delle prime divinità che si esercita la speculazione teogonica. Ma ad esse se ne aggiungono altre, che, come il Caos e la Notte, stanno a significare l'assenza di forma, che il « divino », nella sua qualità di principio e come potenzialità di tutte le

ripetuto « amore della fabulazione » — che c'è, ma è limitato al solo elemento novellistico — che spiega il continuo andirivieni di queste *Storie*, e le digressioni e gl'indugi. E come duplice è la tendenza, duplice è anche l'atteggiamento e il giudizio dello storico: quello che nella sfera dell'*historie* è « opera grande e mirabile » e chiama la narrazione « per non rimanere senza gloria » (I, 1), nel quadro dell'azione divina non è che *symphorè* o « evento » e guida alla teodicea e alla *gnome* (cfr. e. g. I, 32, 34); di qui la chiusura d'ogni retta nel circolo d'una *nemesis* che trascende assai spesso la comprensione dell'uomo.

Circolo e linea retta nel mito.

La concezione della realtà come circolo domina tutta una parte del pensiero dei Greci e lo conclude. Che influenze orientali abbiano contribuito in determinati momenti a rafforzarla e a fornirle elementi e suggestioni, non è dubbio: già alle origini la teogonia di Esiodo e quelle degli Orfici le presuppongono. Ma essa aveva le radici nella più antica tradizione del Mediterraneo, ed è nella logica stessa del « sacro ». Prima infatti d'ogni elaborazione teologica il ciclo era stato da tempo immemorabile vissuto in atto nei riti della terra, a cui i Misteri si ricollegano, e raffigurato nel mito della divinità che nasce e muore. E quando Aristotele riporta alla sapienza degli « antichi anzi antichissimi » la rappresentazione del « divino che abbraccia il tutto », constata una verità che sotto varie forme si ritrova dovunque, e definisce in universale quella che sul piano fenomenologico va considerata la struttura prima e originaria d'ogni esperienza religiosa.

Ma non solo il circolo ha i suoi presupposti nella religione e nel mito, li ha, per quella che fu l'esperienza greca, anche la linea retta in cui l'*historie* si rispecchia. Perché oltre le divinità della terra, che insieme con quelle delle acque sono le più antiche, e come tali furono sentite in

ogni tempo, vi sono le divinità celesti o dell'Olimpo, che sono le divinità più specificamente greche e non hanno le uguali in nessun'altra religione. E se le prime, legate al divenire, ne ripetono i ritmi nel rito e li raffigurano nel mito, queste, in ciò che han di proprio e quali appaiono effigiate nell'arte e furono di fatto vissute dalla società di cui espressero la forma, col divenire non hanno più nessun rapporto e sono fuori del ciclo. E non solo dal ciclo son fuori, ma, nella sostanzialità e molteplicità delle figure, che nelle divinità più antiche rimangono sempre simboliche e nella complementarità dei significati lasciano trasparire l'unità originaria dell'idea che le genera e che misticamente viene vissuta nel rito, e di queste invece esaurisce l'essenza, rompono anche la circolarità dello spazio propria della cosmicità del « divino ». Vive in un mito, che, avendo la sua realtà nella visione, trascende il rito e ne annulla il valore magico riducendolo a celebrazione festiva, sono fatte per essere contemplate e non dovrebbero muoversi. Non appena si muovono, poiché lo spazio è definito dalla loro figura, e l'azione, come movimento di quella figura, resta irrelativa, il tempo non può essere che lineare.

Di qui s'intende anche, come le norme su cui è fondato l'ordine del mondo, e di cui sono custodi le Erinni, cadano nella sfera delle divinità del ciclo e siano estranee alle olimpiche. Il che naturalmente va inteso solo come limite e nell'ambito della categoria che le definisce in ciò ch'esse hanno di proprio: perché, per la polivalenza che è in ogni fenomeno religioso, e per la logica stessa del « sacro », nessuna di queste divinità è nella realtà vissuta identica a se medesima: sotto la figura visibile ciascuna di esse conserva almeno una parte dell'antica potenza di cui un tempo fu solo un'epifania, e più di tutte Zeus.

È sulle figure simboliche e polivalenti delle prime divinità che si esercita la speculazione teogonica. Ma ad esse se ne aggiungono altre, che, come il Caos e la Notte, stanno a significare l'assenza di forma, che il « divino », nella sua qualità di principio e come potenzialità di tutte le

forme, veniva necessariamente a presentare. Il che non deve far credere ch'esse siano dei concetti: siamo sempre nella sfera della rappresentazione e dell'immediata esperienza del « sacro ». Nel fatto sono antichissime e si ritrovano in molte altre mitologie anche primitive. E qui parrebbe che, la formazione del cosmo procedendo per successive generazioni divine, la linea retta fosse già nelle prime teogonie. Ma non è che un'apparenza: perché esse, come tutte le teogonie, e in generale ogni mito, si collocano in un tempo che non è al passato se non perché ha valore d'archetipo, e però è sempre presente e viene rivissuto nel rito. A Babilonia, nella festa dell'*Akitu*, che apriva il nuovo anno, ed era una ripetizione rituale della cosmogonia, veniva letto il « Poema della creazione » (*Enuma elish*), che s'inizia appunto con la rappresentazione dell'*Apsu*, che altro non è se non il medesimo Caos di Esiodo. In Grecia, le varie teogonie degli Orfici non erano che la « storia sacra » presupposta ai Misteri. Quanto alla *Teogonia* di Esiodo, essa è opera personale e letteraria messa su da varie fonti, e porta già il segno di quella laicizzazione delle « storie sacre », di cui i così detti *Inni omerici* ci dànno l'esempio. Ciò non la toglie però dalla sfera del « sacro », né per quella che fu l'intenzione dell'autore, né per il senso che in essa trovavano i suoi ascoltatori, che la rivivevano annualmente, in forme più o meno trasparenti, ma tutte ugualmente « partecipate », nei riti delle divinità ctonie e della rigenerazione. Anch'essa è un archetipo, e il tempo, come tempo sacro, è circolare come lo spazio che lo riflette. L'una generazione, di fatti, non elimina l'altra: la respinge alla periferia, e il Caos, che è primo nella generazione, viene ad essere l'ultimo nello spazio, dove rimane come « fonte e limite del tutto », di modo che anche per questa via è principio e fine.

2. Forma ed evento.

Intendere nei suoi principî la logica dell'opposizione, che, prima di attestarsi nel pensiero riflesso, era già nella religione e nel mito, significa intendere la logica e i principî di tutta la civiltà greca, ed è l'unica base dalla quale noi possiamo arrivare a determinare e comprendere il concetto che i loro filosofi ebbero della storia. Nella prolusione da me tenuta nel 1951 nell'Università di Padova [1] io indicai come principî ai quali questa opposizione si riconduce, due categorie, a cui davo valore fenomenologico: la *forma* e l'*evento*. Ricavate dal pensiero, dalla religione e dall'arte greca, queste due categorie mi appaiono oggi sufficienti all'analisi strutturale di qualunque civiltà. Rinviando per la loro giustificazione storica a quel saggio, ne chiarirò qui, sviluppandolo, il concetto.

L'Evento.

Comincio dall'evento. Evento è preso dal latino e traduce, come spesso fa il latino, il greco *tyche*. Evento è perciò non *quicquid èvenit*, ma *id quod cuique èvenit*, ὅ τι γίνεται ἑκάστῳ, come scrive il poeta comico Filemone ricalcando le definizioni di Aristotele. Che qualcosa accada, non basta a farne un evento: perché sia un evento è necessario che codesto accadere io lo senta come un accadere per me. E però, se ogni evento si presenta alla coscienza come accadimento, non ogni accadimento è un evento. Questa distinzione presuppone Aristotele, quando restringe la *tyche* alla sola sfera dell'uomo e afferma che non tutti gli accadimenti che escludono una causa formale sono ἀπὸ τύχης, ma soltanto quelli che l'uomo presume siano in vista del fine: che è come dire accaduti per lui. Ove da questa definizione si tolga l'interpretazione dell'universo

1. Diano, *Forma ed evento*, Vicenza 1967³.

propria di Aristotele, si ha la *tyche* in tutte le accezioni ch'essa ha nella lingua e nell'esperienza dei Greci, e nelle quali essa appare ora come caso, ora come dea, ora come destino, e, nell'età più antica, come puntuale manifestazione del « divino »: la τύχη θεῶν o ἐκ τοῦ θείου. Di evento dunque non si può parlare se non in rapporto a un determinato soggetto e dall'ambito stesso di questo soggetto. E, poiché è in tale rapporto e da tale ambito che l'accadimento, venendo costituito in evento, si svela anche alla coscienza come accadimento, non solo gli accadimenti possono essere sentiti come eventi, ma anche quelle che noi chiamiamo « le cose », nell'atto in cui l'uomo ne avverte l'esistenza come qualcosa che sia per lui e non per se stessa. Questo spiega l'indistinzione tra nome e verbo che i glottologi pongono alle origini del linguaggio e che noi ancora troviamo in molte lingue primitive e non solo primitive. La dottrina stoica che ripone l'essenza della proposizione nel verbo e considera il nome come secondario — laddove per Aristotele « l'uomo cammina » è uguale a « l'uomo è camminante » — ha la sua origine prima nel sentimento linguistico di Zenone che era un semita.

Come *id quod cuique èvenit*, l'evento è sempre *hic et nunc*. Un fulmine ha colpito un albero nella notte, io lo vedo al mattino: il fatto, ove sia per me un evento, non lo è se non in quanto l'*evènit* si fa attuale in un *èvenit* e l'albero non è uno dei tanti punti dello spazio ma il mio *hic*. Uno dei mezzi dei « primitivi » per sottrarsi all'evento è quello di ignorare volutamente e volutamente non guardare ciò che, pure essendo accaduto, non è ancora per loro un evento. In forma attenuata, ma sempre riconoscibile, ciò si verifica anche per noi. Dal che è chiaro che non sono l'*hic et nunc* che localizzano e temporalizzano l'evento, ma è l'evento che localizza l'*hic* e temporalizza il *nunc*. E l'*hic* è in conseguenza del *nunc*: perché è come interruzione della linea indifferenziata e non avvertita della durata che l'evento emerge e s'impone, ed è in essa e per essa interruzione che l'*hic* si svela. La distinzione che gli studiosi

della « mentalità primitiva » fanno tra lo spazio e il tempo, che essi pongono sul medesimo piano, è un errore. Nella « mentalità primitiva », come è provato dai miti e dai riti, spazio e tempo fanno uno, ed è il tempo che è primario. Il mito ha sempre forma storica, ed è nei tempi in cui l'*evènit* del mito si rifà *èvenit* nel rito, che i luoghi e gli oggetti sacri sono sentiti per eccellenza augusti. Lo stesso vale per noi: nella nostra vita i luoghi hanno tutti una data, e sono reali solo in quanto e nelle dimensioni in cui quella data è attuale e presente come evento. Solo per questo « le cose » possono essere sentite come eventi e i nomi confondersi coi verbi. Ma sul piano obbiettivo della coscienza il rapporto si rovescia, perché solo lo spazio è rappresentabile.

L'« apeiron periechon ».

L'evento è sempre nella relazione di due termini: l'uno è il *cuique* come pura esistenzialità puntualizzata nell'*hic et nunc* e che l'evento disvela (è noto che la coscienza dell'io come persona è una delle più tarde conquiste dell'uomo), l'altro è la periferia spazio-temporale da cui l'*èvenit* è sentito provenire. Il primo termine è finito, il secondo è infinito e come *ubique et semper* comprende tutto lo spazio e tutto il tempo: è in esso che ha sede il « divino ». Questa relazione è sentita e non pensata, e solo come relazione sentita è reale. La prima definizione che noi abbiamo di questa periferia fatta presente dall'evento è quell' ἄπειρον περιέχον, che Anassimandro e i teologi greci identificavano col « divino », e da cui facevano « governare il tutto ».

Questo punto è della massima importanza. Vi sono eventi ed eventi e ciascuno ha la sua dimensione e la sua direzione, ma tutti sono caratterizzati dalla vissuta presenza dell'*apeiron periechon*. Ciò è provato dalla esperienza, dalla fenomenologia delle religioni e da due dei più tipici

sistemi dell'evento: lo stoicismo, che ne esprime la massima chiusura, e l'esistenzialismo, in cui esso si presenta nella forma più aperta. Nell'esperienza: ciascuno sa che ogni evento, nell'atto in cui lo si vive, è almeno per un istante tutto quanto v'è di evento nel mondo, e la sensazione che l'accompagna è, nell'ordine spaziale, quella dell'isolamento e del vuoto, e, nell'ordine temporale, quella d'un arresto in cui il tempo emerge e fa gorgo, e l'una cosa è inseparabile dall'altra.

Per quanto riguarda la religione, è noto che il *mana*, se da un lato si presenta sempre localizzato e particolare, dall'altro ha carattere di universalità tale che a ragione si è vista in esso adombrata la prima idea dell'unicità e della cosmicità del « divino ». Questa universalità, che rimane al di qua del concetto, non è che l'infinità del *periechon* vissuta in atto nell'evento. Nel fatto, ogni divinità, per quanto determinata, nell'atto in cui è sentita operare e si rivela come *praesens numen*, si sveste di tutte le sue determinazioni ed è tutto il « divino ». Di qui s'intende ciò che è apparso come una singolarità della religione d'Omero, e cioè che, mentre il poeta sa qual è la divinità che di volta in volta interviene, per l'eroe essa è genericamente « un dio », « gli dèi », « il *daimon* », o « Zeus », che in quest'uso li equivale. Ma la cosa non è affatto propria di Omero. Tutta la grecità, a malgrado della sostanzialità delle figure divine, ricorre sempre a quelle espressioni tutte le volte che di esse fa esperienza nell'evento. Sempre da espressioni generiche è formato il genitivo d'autore che accompagna *tyche* e *moira*. Ma fra tutti i fatti che attestano la vissuta presenza del *periechon* che caratterizza ogni evento, due sono particolarmente significativi: il simbolismo del « Centro », studiato da Mircea Eliade [2], e la « primordialità » del tempo del mito. Per il simbolismo del « Centro », non v'è luogo sacro che non possa essere considerato come « centro del mondo ». Per eccellenza lo

2. *Traité d'histoire des Religions*, § 143.

sono: la montagna, il tempio, la residenza del Re, la città. Spesso i « centri » sono più d'uno, senza che in ciò venga avvertita la minima contraddizione. Quanto al mito, esso è insieme « al principio » del tempo e « in ogni tempo », che è come dire nel tempo del *periechon*. E, poiché il mito non è « reale » se non per la « ripetizione » che ne viene fatta dal rito, e il tempo del rito « coincide » sempre col tempo del mito, rito e mito non sono che i mezzi per riprodurre il rapporto dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper* vissuto in atto nell'evento.

Presso alcuni popoli primitivi il tempo del mito ha un proprio nome, e non è solo tempo. Tale ad esempio è il *Dema* della Nuova Guinea, che designa « gli antenati, il tempo primordiale, lo straordinario e il soprannaturale » [3].

Passando al piano del pensiero riflesso e della filosofia, come nello stoicismo la realtà è fatta di eventi e ogni evento presuppone intero il ciclo in cui si attua e si chiude il *logos* divino e ogni punto è in relazione sempre con la periferia e coincide con essa, così per Heidegger la prima « struttura » del *Dasein* o « Esserci » è l'*In-der-Welt-sein*, « un essere nel mondo » che è inseparabile dalla « comprensione » che l'Esserci ha del suo essere. Ma tanto la « comprensione » che « l'essere nel mondo » sono al di qua di quella che noi chiamiamo coscienza e non si possono rivelare e venire vissuti se non come evento. Concetto analogo a « l'essere nel mondo » di Heidegger è l'*Umgreifende* con cui Jaspers ha ripreso il *periechon* di Anassimandro, e che è sempre un *Umgreifendes* vissuto e sempre infinito.

Il rapporto che è tra l'*hic et nunc* del *cuique* e l'*ubique et semper* del *periechon*, è dinamico e reciproco. Di qui l'*Ineinander* col quale il Cassirer caratterizza lo spazio della mentalità primitiva e del mito. Questo rende intelligibile ed ancora adoperabile il concetto della « partecipa-

3. Cf. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 406.

zione » del Lévy-Bruhl. In questo *Ineinander* le figure diventano precarie, le cose si disfanno della sostanzialità loro, tutto è fluido: l'uomo sente rotti i limiti ai quali nel proprio corpo si affidava, lo spazio esterno lo penetra, discopre e mette a nudo qualcosa che è alle radici stesse del suo essere, per cui egli non ha parola, perché non ne può avere la rappresentazione, lo sospende tra il nulla dell'istante che cade e il nulla di quello che ancora deve scoccare, e della durata fa un gorgo in cui l'irreversibilità del tempo è abolita [4], e tutto è possibile. Ecco il *thambos*, l'*horror*, la *Scheu* di cui parla l'Otto, l'*awe* del Marett (l'angoscia di Kierkegaard non è nulla di diverso), e di contro il *mana*, l'*orenda*, il *numen tremendum*, Dio.

Le forme simboliche e la forma.

La reazione dell'uomo a questo emergere del tempo ed aprirsi dello spazio creatigli dentro e d'intorno dall'evento, è di dare ad essi una struttura e chiudendoli dare norma all'evento. Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien data allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la storia di queste chiusure. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure d'eventi. Il quadro di una civiltà primitiva è dato dal quadro spaziale e temporale in cui vengono collocati gli eventi. E quando gli antropologi dicono che lo spazio e il tempo dei primitivi sono sempre qualificati, questa qualificazione non è costituita da altro che dalla posizione che per ciascuna regione dello spazio e per ciascuna divisione del tempo viene data agli eventi. Tutto quanto non può venire collocato in un tale quadro, viene cacciato fuori della periferia, che normalmente coincide con lo spazio abitato, e al di là della quale è il luogo delle « forze »

4. Van der Leeuw, *o. c.*, p. 379.

incontrollabili e spesso dei morti. Di qui l'orrore che il primitivo ha di trovarsi fuori del proprio territorio.

La più semplice forma di chiusura è *il* nome. Specificando la potenza che si rivela nell'evento, il nome ne supera l'infinità, rendendo così possibile all'uomo di liberarsi dal *thambos* e di dare una direzione alla propria azione. Ma questo medesimo nome, che dà forma all'evento, permette anche di riprodurlo. L'esempio più cospicuo di chiusura fatta a base di nomi ci è dato dagli *Indigitamenta* romani. Non c'è atto o momento della vita dell'uomo e della natura, non c'è accadimento, che per i Romani non sia un evento e non riveli una potenza, a cui viene dato un nome che è il nome stesso della cosa. E poco importa che il fatto sia storicamente unico. Fuori Porta Capena, nel luogo di dove Annibale era tornato indietro, sorgeva un *fanum* in onore di *Rediculus*. Lo stesso vale per il mito, che non è se non uno sviluppo del nome, e che, come il nome, dando forma a un evento, lo chiude e ne permette la « ripetizione » in un rito.

Con che siamo arrivati alle soglie della « forma ». Dico alle soglie, perché tutte queste chiusure, considerate in se stesse e fuori della relazione con l'evento, sono forme e non sono possibili senza l'azione del principio che è proprio della « forma », ma non sono la « forma ». Forma è ciò che i Greci da Omero a Plotino chiamarono *eidos*, ed *eidos* è la « cosa veduta » e assolutamente veduta. Ciò che la caratterizza è l'essere « per sé ». Solo essa è per sé (καθ'αὑτό), e tutto quello che è lo è in se stessa e per se stessa, ed esclude la relazione: l'assolutamente « separato » (τὸ χωριστόν). Come tale, essa esaurisce la sua essenza nella sua contemplabilità: tutto quello che essa è, è contemplabile, e ciò che in essa non è contemplabile, non è. Delle forme invece che l'uomo dà all'evento, nessuna è « per sé », esse sono sempre « per altro » (κατ' ἄλλο τι) e sono « in vista d'altro » (ἕνεκά τινος ἄλλου), e non s'intendono che nella relazione. Come forme sono anche contemplabili, ma la contemplabilità non esaurisce la loro

essenza, è solo un mezzo per attingere ciò che in esse non appare, e che per sua natura esclude ogni contemplabilità e può essere solo vissuto: sono *symbola* e non *eide*, forme eventiche e non le « forme ».

E qui è da chiarire il significato in cui in rapporto a queste forme simbolo va preso. Simbolo (da συμ-βάλλειν « mettere insieme ») è in origine la tessera ospitale, di cui ciascuno dei due ospiti conserva una parte. Separate, le due parti non significano nulla, il loro significato non l'acquistano se non nell'atto in cui vengono « messe insieme ». Lo stesso vale del mito e di tutte le forme date all'evento. Ciascuna di esse, presa separatamente, è una figura, ma il suo significato non è in quella figura, sì nell'unione con « l'altro » che la giustifica e che essa ha la funzione di rifare presente. Se questo « altro » fosse rappresentabile, avremmo l'unione di due figure, e quindi l'allegoria. Ma il mito non è allegoria. Ciò aveva visto lo Schelling, che a caratterizzarlo aveva coniato l'opposto termine di « tautegoria ». Ma era un errore: solo la forma, in quanto tale, è tautegorica, il mito, e cioè la forma eventica, non è mai senza « l'altro ». Ma questo « altro » lo pone e non l'enuncia. E però se si deve creare un termine, si deve parlare di « allotesia ». « L'altro » infatti è l'evento, e cioè un *èvenit*, che è sempre *hic et nunc* e sempre è centro di un *periechon* infinito, e che pertanto non può essere che vissuto. È nel *sym-ballesthai* tra la figura e l'*èvenit*, che sta tutto il valore del simbolo. Ed è perciò che il mito è inseparabile dalla « ripetizione » che ne vien fatta dal rito, e fuori di esso è favola. Di qui l'intrasferibilità e intraducibilità dei miti, che è l'intrasferibilità e l'intraducibilità anche della parola in ciò che essa ha di eventico. Perciò le poesie vanno recitate e cioè ripetute e ricalate nell'evento. Ma un'altra cosa s'intende: l'identità tra significante e significato di cui parla il Van der Leeuw trattando del simbolo, ch'egli definisce come « partecipazione del sacro alla sua configurazione attuale » (*o. c.*, p. 439), e giustamente riconduce al valore originario di « cosa messa insieme ». « L'immagine » — egli

scrive — « è la cosa stessa ch'essa rappresenta ». È la « cosa », perché questa, quand'anche si presenta come cosa, non è « cosa », ma evento, perché cioè quello che essa è, non lo è per la sua forma visibile, ma per « l'altro » che l'ha assunta e ne ha fatto la sua epifania. E però non è necessario neanche che vi sia somiglianza, e il più delle volte non ve n'è nessuna. I pezzetti di legno che gli Australiani mettono tra i capelli, *sono* essa stessa la carne di canguro che l'antenato *totem* portò sulla testa nelle migrazioni [5]. Il che non è segno d'infantilismo, giacché quanto meno v'è di contemplabilità e di forma, tanto più v'è di potenza e d'evento. Ed è per questo che anche nelle religioni più progredite alle immagini più formate si preferiscono le più rozze ed informi. A volte, ed è il caso estremo, il simbolo è ridotto addirittura all'assenza d'ogni forma: il vuoto dell'arca di Jahvé, anch'esso una forma, la suprema tra le forme delle sue epifanie.

Dal verbo al nome.

È all'*archè* stessa di questa coincidenza che noi dobbiamo cercare di arrivare, ricostruendo il processo che la genera e nel gorgo dell'evento rende possibile all'uomo di dargli una forma, e una forma tale che ne conservi senza annullarla l'apertura e gli permetta in virtù della sola ripetizione rituale di riprodurlo. Prendiamo la forma più semplice, il nome, e consideriamo il caso di *Rediculus*. Preso come nome, *Rediculus* è « colui che fa tornare indietro », ma dietro quel « colui » non c'è nessuna persona, come dietro nessuno dei nomi degli *Indigitamenta*, e neanche nulla di rappresentabile oltre quello che è contenuto nel nome. « Il fatto di aver ricevuto un nome » — scrive il Van der Leeuw [6] — « non fa che lo straordinario e il sor-

5. Van der Leeuw, *l. c.*
6. *L. c.*, p. 142.

prendente » — che è quello che noi diciamo l'evento — « non conservi spesso il carattere generico del *mana* ». Tutto quello che c'è di rappresentabile è la puntualità aoristica del *redire* ipostatizzata in un nome e fatta causa di quel singolo *rediit* che è stato sentito come evento. La cosa è ancora più evidente in *Tyche* o, per dirlo alla latina, in *Eventus*, che altro non è se non il sostantivo dell'aoristo ἔτυχεν o *evènit*. Questo rapporto di causa tuttavia non è pensabile se non dopo la costituzione del nome, e sempre nella sfera della rappresentazione, nella quale sola il nome può apparire separato dal verbo, e quindi come causa di esso. *In ipso eventu*, sia quando dal verbo si passa al nome, sia quando in virtù della ripetizione la forma eventica costituita dal nome si rifà evento e ritorna verbo, questa separazione non c'è e neanche l'idea della causa. Ce ne dànno la prova un verso di Ovidio ed uno di Euripide, che hanno valore di documento. Scrive Ovidio: *Per reditus corpusque tuum, mea numina, iuro* (*Her.*, 13, 159). Ed Euripide: « O dèi! Ché un dio è anche il riconoscere i propri cari » (*Hel.*, 560). Esattamente l'Usener, trattando degli *Augenblicksgötter*, che sono una delle più grandi scoperte che siano state fatte nel campo della fenomenologia della religione, afferma: « La cosa singola, che tu ti vedi davanti, essa e null'altro è il dio » (*Götternamen*, p. 280). Poiché dunque la separazione non c'è e quindi neanche l'idea della causa, e nome e verbo sono due, qual è il rapporto che è tra l'uno e l'altro? Se fosse di causa, l'idea del *redire*, quale è ipostatizzata nel nome, essendo causa del *rediit*, e in generale quella dell'*evenire* dell'*evènit*, tutto si ridurrebbe a un *rediit quia rediit, evènit quia evènit*. Ora, noi dobbiamo togliere il *quia*. Che resta? *Rediit–rediit*, *Evènit–evènit*. Una tautologia? Sì, se la riducete al piano spaziale della rappresentazione, ma qui siamo nell'*hic et nunc* di un evento, e l'*hic* nasce dal *nunc*. Non si ha quindi una tautologia, ma una ripetizione. Di tali ripetizioni ne facciamo di continuo. Viene uno e dice: — È morto il tale. — È morto?! esclamiamo. — È morto! risponde. E il

circolo è chiuso. Che cos'è che lo chiude? La specularità che la ripetizione istituisce tra i due verbi, e che adombra quell'identità che è il principio proprio della forma. Da questa specularità nasce il nome.

Evento, ripetizione, specularità, forma eventica: ma la forma eventica non è reale se non nell'atto in cui con la ripetizione si riapre all'evento. Che rapporto c'è tra questa ripetizione e la prima? E precisamente: il principio da cui la prima si genera, è il medesimo che rende possibile l'altra? Evidentemente dev'essere. E qual è questo principio? La polarità dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper* vissuta in atto nell'evento. Prima ancora che la coscienza intervenga e ne abbia la rappresentazione, l'*èvenit* si è già riflesso dal centro alla periferia, e dalla periferia è tornato al centro, e poi di nuovo torna alla periferia, e di nuovo al centro, in un moto che non ha sosta fin che non si è usciti dall'evento. La ripetizione non fa che riprodurre questo moto, e ne è la conseguenza, ma, trasportandolo dal « vissuto » al « rappresentato », si muta da ripetizione in specularità e l'arresta. Ed ecco il nome. Ma — e qui è il punto — questa specularità non è di due identici, giacché il « rappresentato » non toglie il « vissuto ». I due *èvenit* non sono solo rappresentati, sono innanzi tutto parlati, e, come parlati, hanno alone ed accento diverso: sono appunto l'uno *hic et nunc*, e l'altro *ubique et semper*, e però mantengono intera la polarità che li genera. La medesima polarità è nel nome. Di qui la sua natura di simbolo e la labilità che lo riapre alla ripetizione e all'evento.

Specularità della forma e polarità dell'evento.

Specularità di una polarità: perché non diciamo, semplificando, identità di opposti? Perché identità di opposti si ha solo nella piena dialettizzazione dei termini, e questa non è possibile senza la loro parificazione ontologica. Qui invece ogni parificazione è esclusa e la dialettica è impos-

sibile. Dei due termini l'uno trascende l'altro, e lo trascende al punto da annientarlo: in talune religioni giunge a configurarsi addirittura come Nulla, un nulla, naturalmente, che non è affatto quello che noi intendiamo per nulla, ma l'estremo limite della trascendenza. Ma se non c'è l'identità, c'è l'unità: un'unità ineffabile, che è al di là della relazione e pure la sostiene, quella di cui parla Plotino, e che è stata vissuta e viene vissuta nella speculazione e nelle religioni dell'India. È essa che spiega l'*Ineinander* del Cassirer e la « partecipazione » del Lévy-Bruhl, essa che tiene insieme le due parti del simbolo e fa coincidere l'esistenza del « rappresentato » con l'esistenza del « vissuto », e nella più rozza e primitiva delle *hierophanie* fa presente tutto intero il « divino ». Certo è dalla immediata esperienza di questa unità nella polarità che è nata l'identità dialettica degli opposti, ma è nata sul piano del « rappresentato » e come *logos* e non più come *mythos*, trasportando l'Uno, che è sempre da una parte (si pensi a Plotino), al mezzo fra i due estremi e annullando la trascendenza. Ma la coscienza religiosa l'ha rifiutata sempre, ed anche l'esistenzialismo la rifiuta (Kierkegaard e Hegel).

Ciò per cui la « forma » opera nella forma eventica e ne rende possibile la costituzione, è la specularità, ma è specularità di una polarità e non giunge all'identità. La forma è assolutamente e per eccellenza speculare e assolutamente identica. Come *eidos* o « cosa veduta » infatti essa non è veduta che da se stessa. Perché l'occhio o l'intelletto che la vede (ed occhio e intelletto sono in questo la medesima cosa) non è esso stesso se non in quanto la vede, e, nell'atto in cui la vede, come dice Aristotele « fa tutt'uno con essa », ed è vedendo la forma che vede se stesso (*Met.*, XII, 1072 b 20). Per modo che tanto è dir forma quanto è dire intelletto, e intelletto e forma sono essa stessa la « cosa » in quanto vedente e veduta: di qui l'identità. Tale è la forma o « cosa » per eccellenza che è il Dio di Aristotele, ed è forma e cosa per eccellenza in quanto è intelletto. È come intelletto che l'uomo può realizzare nella

« vita contemplativa » la condizione stessa di Dio. Il che tutto non è escogitazione di Aristotele, è nella logica della cosa, e costituisce il presupposto non solo della metafisica classica, compresa quella dell'idealismo, ma anche di ogni scienza in quanto teorèsi dell'oggetto. È solo nella sfera della forma che esiste « l'oggetto », e vi esiste perché il soggetto non ne è che lo specchio. E quando si dice che è il soggetto che crea l'oggetto, non si dice nulla di diverso da quando il soggetto lo si fa creare dall'oggetto. Ma l'una o l'altra cosa possono essere dette solo in quanto soggetto e oggetto vengono presi separatamente e sostanzializzati l'uno a spese dell'altro nella « empiricità » in cui, pur sempre, sotto l'azione della forma, si rivelano nell'evento. Di qui il carattere ambiguo del soggetto di cui si parla nell'idealismo. Nel fatto, nell'atto teoretico, soggetto e oggetto fanno uno, ma il soggetto non può apparire se non come oggetto. Sotto questo riguardo, la proposizione di Aristotele, secondo cui « il *nous* vede se stesso per partecipazione col *noetòn* », resta definitiva. « Che cos'è il pensiero astratto? » si domandava Kierkegaard. E rispondeva: « È il pensiero in cui il pensante non c'è »[7]. E così Gentile scriveva che « gli occhi non ce li possiamo vedere che allo specchio ». È nell'evento invece che il soggetto, ridotto alla pura e irrappresentabile puntualità del *cuique*, si avverte come separato: il « sentimento dello stato di creatura » di cui parla l'Otto, e la « derelizione » degli esistenzialisti. Perché contro l'*hic et nunc* del *cuique* c'è la trascendenza dell'*ubique et semper* del *periechon*, il *mysterium tremendum* e insieme *fascinans*, da cui l'uomo si sente respinto e insieme attirato.

Parrebbe da ciò che il passaggio dalla forma eventica alla forma sia questione di grado, per modo che, quanto più si elimini d'evento, tanto più si acquisti di forma. Solo astrattamente è così. Nella realtà c'è un salto: perché l'evento non si elimina se non in quanto c'è la forma, ma la forma

7. *Samlede Värker*, VII, 287.

3

non c'è se non è intera, e, quando c'è, c'è d'un tratto, ἐξαίφνης, come dice Platone, altrettanto trascendente quanto è il *periechon*. Se fosse altrimenti, noi dovremmo trovarla in qualunque stadio della civiltà umana, e invece essa appare la prima volta in Grecia, e poi si perde, e poi riappare nel Rinascimento in Toscana, e, come la prima volta permette il sorgere della scienza, la seconda ne rende possibile la ripresa. Oggi essa sarebbe interamente perduta, se non fosse per quella astrazione che ne è conservata dalle scienze, di cui come principio d'identità costituisce la base: ma l'arte, il costume e, per buona parte, la filosofia la ignorano. E parlo di astrazione, perché il principio d'identità, se le è essenziale, non basta a costituirla. La forma è l'essere, quale lo vedono Parmenide e Platone, e come sostanza è teorizzato da Aristotele, fondamento esso dell'identità e non deducibile da questa. Ed è un'illusione il credere che la sostanza di Aristotele sia ricavata dall'esperienza: l'esperienza non dà che accidenti, e cioè eventi, e lo stesso Aristotele insegna che l'induzione non arriverebbe mai all'universale, se questo non fosse già nell'intelletto. La forma non si deduce e non si induce: è o non è. E perciò ha valore di categoria, e l'altra è l'evento, e tra loro sono irriducibili: tutti i tentativi fatti nella storia del pensiero per ricondurli a un unico principio, a partire da Platone, sono andati falliti. Di qui l'inevitabilità di Dio. Che vi siano degli esistenzialisti atei, ciò è dovuto al fatto che essi l'« esistenza » non la « vivono », la « pensano », e mentre vanificano l'essenza, e cioè la forma, riducono dall'altra parte al nulla la trascendenza del *periechon*.

Spazio e tempo nell'ambito delle due categorie.

Considerando ora l'opposta azione della forma e dell'evento, l'evento, come abbiamo visto, dissolve le « cose », e unifica tutto. Nella sfera della forma invece, non esistono che « cose » e tutto è separato, perché « la sostanza sepa-

ra ». Lo spazio e il tempo nell'evento fanno uno, ed è il tempo che è primario, che solo nell'evento rompe la continuità della durata e si rivela come istante, perché solo nell'evento il *nunc* ha contro di sé l'infinità circoscrivente del *semper* e fa centro, e il punto non è isolabile se non in una convergenza. Ma, per la dinamicità che è fra i due estremi, questa convergenza è insieme divergenza, e, poiché l'uno dei due estremi trascende l'altro, convergenza e divergenza non si dialettizzano. Per modo che, come il *cuique* a volta a volta s'isola e si perde nel duplice moto di repulsione e di attrazione che caratterizza l'esperienza vissuta del « sacro », così è dell'istante. Di qui, come abbiamo visto, la ripetizione, la specularità e la forma eventica, in cui il moto s'arresta, per essere ripreso tutte le volte che la ripetizione la riapre all'evento. Ma questa riapertura è possibile solo perché la forma eventica conserva la polarità dell'evento, ciò che, per quanto riguarda il tempo, si esprime in quel *tum*, che è insieme un momento determinato e, in forza del primato ontologico del principio, chiude in sé tutto il tempo: che è il tempo del mito, storico insieme ed astorico. Lo stesso discorso vale per l'*hic* che accompagna il *nunc*. E qui è da correggere quanto normalmente vien detto circa il tempo dei primitivi. Perché dal fatto che presso di essi tutto ha il suo « antecedente » in un mito e lo « ripete », se ne conclude che dunque il tempo si chiude in circolo, e quel che accade essendo sempre accaduto, in realtà non accade mai nulla. Ciò è vero solo nella sfera della rappresentazione, non nell'esperienza vissuta e cioè nell'evento. In esso l'istante è sempre quell'unico istante e sempre nuovo, e può esser tale solo perché è centro e s'afferma nel discontinuo. E si ha tanto poco l'impressione del circolo, che il tempo sacro è sempre critico, e il riemergere dell'evento è sempre accompagnato dalla temuta possibilità ch'esso non riemerga. Di qui il carattere di coercizione e quindi magico proprio di ogni rito. Il tempo vissuto nella ripetizione è ritmico e non circolare, se circolo si prende in senso proprio. Giacché

circolo non ci può essere se non nell'assoluta dialettizzazione degli estremi, e questa annullando la trascendenza del *periechon*, annullerebbe anche l'emergenza del *nunc* che fa da centro, e senza delle quali non v'è né evento né « sacro ». Il tempo circolare è il tempo continuo e infinitamente divisibile del *logos*, dove nessun istante è isolabile, perché in ognuno il principio coincide con la fine, non il tempo del mito e del rito, che segnano sempre una data isolandola dalla continuità del tempo profano. Ciò è vero anche per il mito dell'eterno ritorno, che fin che è mito, ha sempre valore escatologico, e vale per gli estremi, non per quanto è di mezzo. Non appena il *logos* prevale sul mito, la coscienza religiosa lo sente come un'oppressione e cerca l'evasione nella rottura del ciclo e nell'unione definitiva con l'Uno. Non altro che un eterno ritorno sono i riti stagionali e di fine d'anno, ma ogni volta il tempo è sospeso e sotto la trascendenza dell'Uno. Ma tutto codesto, non appena dal piano del « vissuto » passa a quello del « rappresentato » non può essere raffigurato che come circolo. Con che il tempo si fa spazio e si riduce a movimento.

Con la forma appaiono le « cose » e lo spazio si separa dal tempo, e, come spazio visto e non più vissuto, è definito per intero dalla figura ed è interno ad essa. Per Aristotele appunto il mondo è nello spazio quanto alle sue parti, non lo è quanto al tutto. Fuori della figura non c'è spazio se non come « intervallo » (διάστημα) rispetto a un'altra figura, e però possibilità di una terza. Come tale, è assolutamente indifferenziato (lo spazio omogeneo della geometria), e, in quanto è possibilità di figura, è anche possibilità di movimento. A questo spazio è ridotto il tempo, definito da Aristotele come « numero del movimento secondo il prima e il poi ». Ora la forma di per se stessa è immobile: anche se occupa sempre nuove posizioni, poiché lo spazio esterno le è assolutamente irrelativo, e non è che mera possibilità: dovunque essa si trovi, si trova sempre con se stessa e nel proprio spazio, e però non si muove. L'unico moto di cui essa è capace, è la specularità con se stessa,

ma la specularità è fuori dello spazio e non è un moto: perciò non v'è neanche tempo se non come riflessione unidimensionale dell'identico, e quindi come eternità. Che è ciò che esprime Aristotele nella formula con cui designa l'essenza, τὸ τί ἦν εἶναι, « l'essere che cos'era », che equivale ad « è – era ». Ma l'*era* non ha senso se non in rapporto al tempo di colui che la pensa: nella cosa quell'« era » è un « è », e tutta la formula vale: « è – è ». Perché appaia il tempo secondo il prima e il poi, è necessario che una forma, per la possibilità che ha di essere in qualunque punto dello spazio, s'incontri con un'altra forma (l'urto degli atomi di Leucippo e Democrito), ma ogni forma essendo irrelativa all'altra, perché se fosse relativa, sarebbe parte e non più forma, l'incontro è accidentale e il tempo è contingente. Solo questo tempo si dispone sulla linea retta, e solo esso è irreversibile (*factum infectum fieri nequit*), e individualizza l'istante. Ma è l'individualità dell'accidente, che non può avere altra causa che il nulla, la *tyche*-caso, che è l'unico aspetto sotto cui l'evento si presenta nella sfera delle forme. Basta che quest'evento, invece che rappresentato, sia vissuto, e il nulla muta segno e si torna all'infinità del *periechon* e al « divino ». Che è ciò che accade nell'età ellenistica.

Riassumendo, abbiamo due concezioni del tempo, o, per dir meglio due sensi. Uno è il tempo dell'evento, in quanto tale, caratterizzato dalla polarità del *nunc* e del *semper*, da cui il *nunc* è trasceso. L'altro è il tempo contingente creato dall'incontro delle forme. Ambedue sono discontinui, ma il primo è ripetibile, il secondo no, e mentre il primo s'apre all'infinità positiva della « potenza », l'altro spazia in quella negativa del possibile: l'uno è il tempo di Dio, l'altro il tempo del caso, e pertanto dell'uomo in quanto è separato da Dio.

A queste due concezioni ne vanno ancora aggiunte una terza e una quarta. La terza è quella del tempo circolare, che, nella parificazione degli estremi, chiude l'evento nella forma e l'annulla come evento. In un simile tempo, che

è l'unico ad essere assolutamente continuo e infinitamente divisibile, nessun istante è isolabile. Esso è il tempo per eccellenza del *logos*, e non può essere né contemplato né vissuto. Non può essere vissuto, perché uno qualunque dei suoi istanti, ove emerga ad evento, lo rompe. E non può essere contemplato, perché il circolo, ove appaia come forma, l'arresta. La quarta è quella del tempo come durata infinita e rettilinea, e nasce dalla terza. Perché, se in un circolo ogni punto è insieme principio e fine, la successione di ognuna di queste coincidenze segue la serie dei numeri e va all'infinito. È il tempo che comunemente si chiama storico e in cui viene collocata la serie dei fatti. Ma è un'astrazione, ed è tempo vuoto, che non può essere vissuto senza rompersi, e non può essere pensato se non per le forme che in esso vengono isolate: come tempo è altrettanto contingente quanto è lo spazio esterno alla forma a cui esso s'adegua. Oltre questi tempi, ogni tempo lineare è escatologico e non ha senso se non per la fine. Ne segue che, se la storia non è concepibile se non nel tempo, trascende l'uomo. Essa è il regno di Dio o del Nulla, ma il Nulla non è che un nome che nasconde l'ignoranza di Dio: la *tyche*, a cui si ricorre nell'ignoranza della causa, come la definivano gli Stoici. Tolto Dio e il Nulla, restano le forme, ma le forme non sono nel tempo altro che per i loro accidenti.

Tutto questo ci chiarisce per intero quanto si è detto in principio sulla polarità della prima visione scientifica dei Greci e dei suoi precedenti nella religione e nel mito. Era la forma che i Greci avevano scoperto con le divinità dell'Olimpo, e con la forma le « cose ». Di qui la possibilità dell'*historie*, e cioè di una considerazione del reale fondata esclusivamente sulla visione: perché *historie*, è dalla stessa radice *vid* da cui è *idein*, vedere, ed *eidos*, la forma o la « cosa vista ». Ed è l'*historie* che fa scoprire lo spazio geografico e il tempo contingente della storia. Ma, quando si volge alla natura, poiché la forma è ancora e soltanto la cosa e non ha disvelato la sua logica, se riesce a isolare

gli elementi e ad intuirne i rapporti sulla base della causalità meccanica, quando si prova a comporli nel tutto, non può non ricadere nel dinamismo dell'evento e nella sfericità del *periechon*. Spetterà a Parmenide il compito di porre le basi di quella logica e prima di lui al Pitagorismo. Solo dopo d'allora la scienza potrà svincolarsi dal mito, ed essere pura scienza di forme. Ma non lo farà che al prezzo di degradare l'evento ad accidente, e quindi toglierlo come evento. Di fronte a Parmenide Eraclito farà il primo tentativo di conciliare forma ed evento, un tentativo che s'organizzerà a sistema nell'età ellenistica con gli Stoici, e sarà ripetuto ancora nella storia del pensiero occidentale, ma per mostrare ogni volta l'inconciliabilità dei due termini.

3. I Pitagorici.

La forma come numero e l'opposizione di finito e infinito.

L'opposizione che travaglia la prima filosofia ionica, viene alla sua prima coscienza con Pitagora, ma i termini mutano segno, perché l'infinito, che per Anassimandro era il positivo, per Pitagora è il negativo, e la positività passa al limitato e al finito, che Anassimandro livellava nel ciclo. Con Pitagora infatti quelle forme che i Greci avevano fino allora contemplate nelle divinità dell'Olimpo, e che nella sfera dell'arte erano loro apparse in uno con le « cose », diventano oggetto del pensiero riflesso, e si rivelano, sotto la specie del numero, ragione del mondo. Il numero è visto come figura, non diversamente da quello che esso è nella mentalità primitiva, ma, mentre per il primitivo quella figura è simbolo e rinvia ad « altro » che non è figura e che la trascende, per Pitagora è forma ed è per sé. Come tale, è « cosa », e tutto ciò che appare come « cosa » è numero: essa stessa la « cosa » nel « limite » che la definisce e nel « rapporto » (*harmonia*) delle sue parti. Ed è qui che per la prima volta nella storia dell'uomo appare l'es-

senza, e con essa la dimostrazione e con la dimostrazione una verità che non è più legata al tempo e allo spazio rivelati dall'evento, ed ha la sua ragione in se stessa.

Principio d'ogni numero e d'ogni figura è la monade, l'unità-punto: un insieme di unità-punto in un determinato ordine è numero e figura e cosa. Tra unità e unità è il « vuoto », ma non è il nulla, è un ente: l'aria-tenebre che il mondo « inala » dall'infinito. Ogni cosa pertanto è costituita di finito e infinito. La prima figura che contiene in sé l'infinito è la diade. La monade e la diade nella loro opposizione sono i principî primi di tutto il reale: di qui tutte le opposizioni che sono nel mondo, ordinate nella duplice serie del dispari e del pari. Al di sopra di tutte, con priorità ontologica, è la monade, come quella che, aggiunta al pari lo fa dispari, aggiunta al dispari lo fa pari, ed è insieme pari e dispari. Ed è sulla monade che, nello sviluppo posteriore del pitagorismo, si concentra la tensione dell'opposizione di finito e infinito, quando, scoperta l'irrazionalità della radice quadrata di 2, ci si accorge (« lo scandalo della scuola ») che anche l'unità-punto è infinitamente divisibile.

Fin qui siamo nella sfera della visione e della scienza, e però della forma: giacché quello stesso infinito, che entra nella composizione delle cose e crea le opposizioni, è un infinito veduto e non vissuto. Solo per questo è passivo e può essere chiuso nella figura. Ed è perché è veduto, che vien considerato come *ousia* e viene diviso, come con sua meraviglia osservava Aristotele (*Phys.* III. 204 a 31).

Catarsi teoretica ed escatologia.

Ma questo non è che un aspetto del pitagorismo, l'altro è interamente mistico e lo riconduce in pieno nella sfera del « sacro ». Ed è il « sacro » che fa della scuola un ordine religioso, sottoposto a una disciplina ascetica, distinto per

gradi, e vincolato al silenzio. Il fondo delle credenze è quello orfico, e pitagorismo ed orfismo sono già nella tradizione più antica scambiati di frequente l'uno con l'altro. Distinguere nei particolari le differenze e gli apporti, non è facile. Di sicuro v'è questo, che tanto i Pitagorici che gli Orfici credono all'immortalità dell'anima e alla sua trasmigrazione attraverso il mondo dei corpi, gli uni e gli altri considerano il corpo una tomba (σῶμα - σῆμα) e aspirano a liberarsene, rompendo il « ciclo delle rinascite », per ritornare al « divino » da cui l'anima ha la sua origine; ma, mentre gli Orfici vi arrivano attraverso le iniziazioni ed i riti, i Pitagorici alle interdizioni e alla disciplina, ch'essi pure conservano, aggiungono la « purificazione » attraverso la *theoria* e la scienza. Ciò fa comprendere perché la loro divinità sia Apollo e non Dioniso, e la notizia dataci da Aristotele (*Protr.* fr. 11 Walzer) che fosse Pitagora a trasportare *theoròs* dalla sfera religiosa a quella della filosofia. In realtà non si trattava di un passaggio dal sacro al profano, ma di un'elevazione di ciò che in seguito sarà considerato come esclusivamente profano, alla dignità del « sacro ». In quale rapporto la dottrina della trasmigrazione delle anime stesse con la loro cosmologia, e quale fosse la loro precisa posizione nei riguardi delle divinità della tradizione, non possiamo dire con certezza. Se stiamo a quanto Aristotele riferisce di loro e di Alcmeone (*De an.* I, 2), si dovrebbe concludere che, l'anima essendo da essi concepita come principio del movimento, tutto il cosmo dovesse essere per loro animato, e che pertanto, dal punto di vista cosmologico, l'anima s'aggiungesse come terzo elemento alle figure e allo spazio, di per se stessi immobili.

Se consideriamo ora, sulla base di tutto questo, il concetto pitagorico della storia, essa appare insieme valutata e svalutata. Valutata, perché l'uomo è anima, e come tale soggetto, non più confuso col cosmo, ma distinto da esso, e dalla sua decisione dipende la sorte ch'egli avrà nel futuro, così come dalle vite già vissute dipende quella ch'egli di volta in volta si trova a vivere. Per tal modo egli è inte-

ramente nel tempo. Nulla mette maggiormente in evidenza la temporalità e storicità dell'uomo e, in quanto l'anima passa attraverso tutte le sfere del reale, la temporalità e la storicità del cosmo, quanto l'esame di coscienza fatto ogni sera e gli esercizi di memoria col quali si tentava di risalire il corso delle esistenze anteriori e di ritrovare la purità originaria. Pitagora conosceva tutta la storia della propria anima. Ma l'aspirazione del pitagorico come dell'orfico è di uscire dal ciclo delle rinascite e quindi dal tempo, e la memoria è un mezzo non per ritrovare il tempo, ma per abolirlo. Perché solo l'oblio rende possibile alle anime di cadere nella sua ruota. In una laminetta orfica di Petelia, l'anima solo dopo avere bevuto alla divina fonte della memoria, ritorna alla sua condizione originaria ed è fatta degna di assurgere alla sfera degli eroi. Il tempo, in cui ogni istante divora l'altro, è morte e oblio. Che è ciò che si racconta ebbe a dire una volta il pitagorico Parone ad Olimpia proclamando il tempo re dell'ignoranza. Ed è così che la storicità viene interamente svalutata.

Ma, mentre per l'orfico l'evasione dal tempo si compie nella sola logica dell'evento, come annullamento dell'*hic et nunc* nell'infinità dell'Uno in cui culmina il rapporto ch'esso ha col *periechon*, il pitagorico, pur vivendo, e non potendo non vivere, in quanto a contatto col « sacro », l'*unio mystica* con l'Uno, a questa evasione ne aggiunge un'altra, o, meglio, la determina in un'altra, quella costituita dalla piena adeguazione del soggetto all'oggetto nella contemplazione delle forme. Sotto questo aspetto tutto il platonismo è già in Pitagora. Non senza ragione l'Aristotele platonizzante del *Protreptico* si rifà a Pitagora, come a colui che primo aveva indicato nella contemplazione il fine più alto dell'uomo. « Interrogato » — egli scrive — « Pitagora quale fosse il fine a cui Dio e la natura ci hanno generati, rispose: — Per contemplare il cielo; e se stesso disse contemplatore della natura e per questo venuto al mondo ».

E qui è da parlare della dottrina dell'eterno ritorno attestata da Eudemo (fr. 51 = B 34 Diels) e da Dicearco

(ap. Porph., *Vit. Pyth.*, 19), secondo la quale le cose ritornano individualmente identiche, e il tempo, abolita ogni distinzione di prima e di poi, viene ad essere « uno e il medesimo ». Lo Zeller negava che essa potesse venire interpretata come ciclica formazione e dissoluzione del cosmo, al cosmo invece l'han riferita il Gomperz e il Rostagni. Comunque la cosa s'intenda, le conseguenze, per ciò che riguarda la condizione dell'uomo, non mutano, e sono gravi. Perché una tale dottrina viene a contraddire in pieno l'escatologia pitagorica, rendendo vana e temporanea la liberazione dell'anima dal ciclo delle rinascite. Nel fatto tanto Parmenide che Aristotele la ignorano, anzi combattono proprio la dottrina opposta di una nascita assoluta nel tempo (Parm. B 8; Arist. *Met.*, XIII, 3, 1091 a 12), e pertanto dal non-essere.

Che questa e non la ciclica fosse la dottrina pitagorica è confermato ancora dalla interpretazione che di essa veniva data in età tarda, e di cui abbiamo testimonianza in Stobeo (I, 420). Secondo questa interpretazione, Pitagora avrebbe parlato della nascita del mondo intendendola secondo il concetto (κατ' ἔννοιαν) e non secondo il tempo. Che Pitagora potesse distinguere concetto e tempo, è cosa naturalmente che, e per la sua età e per quella immediatamente posteriore fino a Platone, non ha senso, ma quei tardi interpreti, pur dicendo cosa che formalmente non era vera, vedevano il vero, perché il tempo originario del cosmo non poteva avere per lui valore diverso da quello che aveva per i cosmologi del mito. In effetti Alcmeone considerava eterno il cosmo e periture le specie viventi, quello perché i cieli si muovono di moto circolare e però ininterrotto, queste perché non riescono a « congiungere il principio con la fine » (A 12, B 2). La stessa dottrina è in Filolao (B 12). Ciò non significa che Pitagora il cosmo non lo affermasse nato, significa solo che, per l'ambiguità concettuale in cui ancora il suo pensiero si muove, e che è la sola che spieghi la coesistenza della teologia e dell'escatologia orfica e della *theoria* del numero e delle forme, genesi

ed eternità del cosmo non erano ancora sentiti come contraddittorii.

La contraddizione sarà rivelata da Parmenide, e a Parmenide risponde il ciclo cosmico di Empedocle, così malamente conciliabile con la escatologia orfico-pitagorica delle *Purificazioni*. Ma i cicli cosmici non erano già in Anassimandro? E che cosa impediva a Pitagora, che pure ne conosceva l'opera, di accettarli? La dualità di finito e infinito, che la scoperta della forma gli rendeva indialettizzabile.

Ritornando alla testimonianza di Eudemo, essa non può valere che per i Pitagorici del suo tempo, ciò che, a parte tutto quello che sopra s'è detto, è già dimostrato dalla forma stessa in cui la dottrina viene presentata. Di identità individuale (« secondo il numero ») opposta a un'identità formale (« secondo la forma ») non si poteva parlare se non dopo Platone.

4. Eraclito.

Eraclito anti-pitagorico.

La scoperta delle forme, depotenziando l'infinito, e contrapponendolo sul piano ontologico al finito, aveva spezzato in una dualità irriducibile stendentesi per tutta la serie delle opposizioni l'unità originaria della *physis-archè* dei *physiologi* di Ionia, e separato come realtà a sé l'anima, che fino allora aveva fatto tutt'uno con la *physis*. Ne seguiva tutta una serie di antinomie, che il concetto di *harmonia*, intesa come « proporzionata contemperanza » (Alcm. B 4, cf. Parm. B 16, Emp. B 61) di parti, lasciando ciascun elemento fuori dell'altro e riducendo i rapporti a giustapposizioni geometriche e spaziali, non faceva che mettere maggiormente in evidenza. Tragica addirittura si fece la distanza che le separava, quando la scoperta dell'irrazionalità della radice quadrata di 2 portò la contraddizione nel seno stesso della forma. Su questo sfondo s'intendono Eraclito e Parmenide, l'uno, che, per ricostituire l'unità della *physis*, nega le forme e dialettizza gli opposti, l'altro, che, fisso lo sguardo all'identità indialettizzabile della forma, relega ogni opposizione nella sfera dell'apparenza, e proclama la verità invincibile dell'essere.

Eraclito conosce Pitagora e ne combatte la *polymathie* e l'*historie*, « utili solo a creare inganno » (così credo d'intendere il κακοτεχνίη del fr. 129, che considero autentico: cf. frr. 40 e 81), quelle *polymathie* ed *historie* appunto, che non sono possibili se non nella sfera della forma e della *theoria*. Ma della forma Eraclito è nemico. « Morte è quanto svegli vediamo, e quanto vediamo dormendo è sogno » (fr. 21). Perché la forma, e cioè « quanto vediamo », esso stesso codesto « vedere », separa e arresta e costituisce a « cosa » ciò che invece è in perenne « fluire »: un inganno degli occhi che gli uomini « desti fa simili a quelli che dormono ed hanno ciascuno il suo mondo », laddove, se veramente si è desti, « il mondo è uno e il medesimo per tutti ». « Tutto è uno », e non c'è nulla di separato: di un'unità che porta in sé la molteplicità e la « guerra », la quale, come è ogni guerra, non è di uno solo ma « comune ad ambedue », e non divide se non in quanto unifica, e non unifica se non in quanto divide.

I contrari, che nelle tavole pitagoriche stavano l'uno di fronte all'altro, qui non sono se non in quanto l'uno è per l'altro, discordi perché concordi e concordi perché discordi. E la realtà non è né dell'uno né dell'altro, ma della loro « armonia », armonia non statica e speculare, ma dialettica e dinamica, in cui è la « tensione » d'ambedue gli estremi, *palintonos*, come dice Eraclito, perché dall'uno torna (*palin*) all'altro e dall'altro all'uno, come è l'armonia dell'arco e della lira. Come tale, essa è e non può essere che « invisibile », e si coglie non col *nous*, ma col *logos*, e cioè col discorso, il quale, in quanto è discorso, non si ferma in nessuna parola, ma passa dall'una all'altra, ed è sempre in tutte e in ciascuna, e le unifica in qualcosa che non si lascia ridurre allo spazio, e si muove col tempo.

Ma, come ogni contrario è insieme l'altro, questo moto non procede in avanti se non per tornare indietro, e non prima va e poi ritorna, ma è in ogni punto insieme andata e ritorno: « una e la medesima è la via in su e la via in giù » (fr. 60). Il che non significa che sia sempre al medesimo punto, ché allora non sarebbe più moto, ma che in ogni punto è insieme arrivato e si parte, e congiunge la retta ed il cerchio. Ciò che Eraclito esprime con l'immagine della vite, dove « la via retta e la curva sono una e la medesima » (fr. 59). Che è la condizione stessa del cerchio, ove lo si guardi non nell'immobilità del suo centro, ma nel moto inarrestabile e continuo della « periferia, dove ogni punto è principio e fine » (fr. 103). E questo cerchio è la realtà, ed è perciò che « noi entriamo e non entriamo nello stesso fiume, e insieme siamo e non siamo » (fr. 49). E questo è anche il tempo, mobile insieme ed immobile, identico sempre e diverso sempre, e di cui è simbolo il sole, che « è sempre nuovo » (fr. 6), ma è sempre anche il medesimo, perché « ogni giorno è identico all'altro » (fr. 106). Di qui il paragone col « fanciullo che gioca con le tessere della scacchiera », e non compone le sue figure se non per iscomporle e, quando le ha scomposte, le ricompone di nuovo.

La didattica degli opposti e il circolo del « logos ».

Ogni istante e in ogni punto il circolo è chiuso, ma un più grande circolo chiude la nascita e la morte del mondo, che, nato dal fuoco, viene al termine d'ogni « grande anno » consumato dal fuoco, per poi rinascere ancora e di nuovo perire, *ab aeterno in aeternum*. Il che dà un duplice tempo, uno mondano ed uno estramondano, ma, poiché l'uno e l'altro sono circolari, e il secondo chiude e comprende il primo, se tutto fosse qui, la realtà sarebbe immobile, ed Eraclito non avrebbe negato le forme e dialettizzata l'opposizione di finito e infinito, se non per ricadere ancora

nella forma e nel finito. Ma, nato dall'evento, il circolo non può non seguire la logica dell'evento. Perché non è « per l'impossibilità di spiegare il divenire » — come si dice — che Eraclito dialettizza i contrari e riduce tutto all'Uno, no: la ragione non è scientifica, è mistica, se possiamo adoperare questo termine nel senso in cui lo adopera ad esempio il Lévy-Bruhl. La scienza non ha fretta di concludere: è *historie* e *polymathie*, indaga e domanda, e cerca, e s'arresta su ogni forma, perché nasce dalla forma.

Così faceva, a malgrado dell'*apeiron periechon*, e della necessità che è giustizia, Anassimandro, così faceva Anassimene, così farà Erodoto, come aveva già fatto Ecateo. Ed Eraclito condanna Ecateo, come condanna Pitagora ed Esiodo, per la loro *polymathie*, e condanna Omero e quanti lo seguono, come irretiti « nell'inganno delle cose visibili » (fr. 56). L'Uno non è la conclusione di un ragionamento e di un'indagine, è l'intuizione prima a cui il ragionamento s'adegua e che rende inutile l'indagine, ed è anche per Eraclito il « divino », che trascende l'armonia dei contrari e trascende il circolo. E di contro al « divino » è l'anima, fatta di quel medesimo fuoco « semprevivente », che è il principio di tutte le cose, e che non entra nel circolo del divenire se non morendo come fuoco e facendosi umida, e questa sua morte considera « diletto » (fr. 77, dove va mantenuta la lez. dei mss.), e la cui sorte, dopo quella che noi chiamiamo morte, è « tale che né se l'attendono né se ne possono fare un'idea » (fr. 27). E nel rapporto tra Dio ed anima, il tempo rompe il circolo e si fa escatologico ed emerge sulla verticale, restituendo quella trascendenza che la dialettica dei contrari annulla. Eraclito arriva addirittura a parlare di « sorti (*moirai*) maggiori che toccano alle morti (*moroi*) maggiori » (fr. 25), e di « resurrezione » e di anime fatte « custodi dei vivi e dei morti » (fr. 63). Ed escatologico si fa anche il tempo del mondo, perché « il fuoco quando verrà (a consumarlo) giudicherà e condannerà tutte le cose » (fr. 66).

È contro questo tempo escatologico che acquista senso

il tempo storico dell'uomo, ma senso negativo, come è sempre il tempo profano di contro al tempo del « sacro », quale tempo dell'errore e del dolore: il tempo dei « dormenti, operatori e cooperatori di quanto accade nel mondo » (fr. 75), e che credono di avere ciascuno il suo mondo. Per modo che la svalutazione della storia è ancora più radicale di quello che non fosse per Pitagora.

Ma ciò che soprattutto è importante e va tenuto fermo è questo, che quell'Eraclito che, pur negando la scienza, della scienza si era servito a chiudere la realtà nell'assoluta continuità del circolo, da dissolvitore della trascendenza, quale viene spesso raffigurato dai moderni, che della sua dialettica si servono per concludere all'immanenza, in realtà finisce anche lui per esserne l'assertore. Di lui appunto si racconta che, seduto accanto al fuoco, a un ospite che s'era fermato sulla soglia, dicesse: « Entra, anche qui sono gli dèi ». E in realtà solo nella vissuta presenza dell'*apeiron periechon* tutte le cose sono una, e solo questa unità vissuta permette al pensiero di affermare l'identità nella contraddizione e la contraddizione nell'identità. E chi di quell'unità non ha fatto esperienza, un tale « discorso » non può trovarlo che assurdo (fr. 1). Ma appunto perché essa è la condizione della dialettizzazione degli estremi e del circolo e li trascende, il circolo finisce col rimanere simbolico e non ha realtà se non in quanto, ricalato nell'evento, viene riassorbito dall'Uno.

5. Parmenide.

Parmenide pitagorico.

Se Eraclito chiama « sordi » quelli che non comprendono il suo « discorso » (fr. 34), Parmenide chiama « sordi e ciechi e istupiditi dal *thambos* » coloro « pei quali l'essere e il non essere sono e insieme non sono il medesimo, e la via di tutte le cose non va avanti se non per tornare indie-

tro (*palintropos*) », uomini « che vanno errando ignari di tutto, a due teste, ed hanno a guida della loro mente smarrita la perplessità » (fr. 6). Perché « due sono le vie della ricerca, una la quale dice che *è* e non può essere che non sia, l'altra la quale dice che *non è* ed è necessario non sia. E la prima è la via della Persuasione e della Verità, la seconda rende impossibile ogni conoscenza. Giacché il non-essere non lo potresti mai conoscere (non arriveresti mai al termine) *né* enunciare » (fr. 2). E non lo potresti conoscere né enunciare, perché la conoscenza è *noema*, che si può tradurre sì con « pensiero », ma solo se per pensiero s'intenda il puro vedere del *nous*, ciò che è appunto il *noein*, e per la generale tradizione linguistica, e in quella specifica dei Pitagorici, da cui Parmenide proviene. E tale essendo il *noein*, dovunque è il *noein*, ivi è l'essere (fr. 3), « e la stessa cosa è *noein* e il *noema* che *è*, giacché senza l'essere, in ciò in cui esso si trova enunciato, non troverai il *noein* » (fr. 8, 34). E l'essere è « non generato e imperituro, intero nelle sue membra, incrollabile, senza termine a cui giungere, né si può dire di esso che una volta era o un tempo sarà, perché nell'ora esso è insieme tutto, uno e continuo »[1], e « non è divisibile » e « non si muove », e, « rimanendo il medesimo nel medesimo, in se stesso posa, e così rimane stabile nel luogo dove si trova, perché la forte Necessità lo tiene nei legami del limite, che lo chiude tutt'intorno, giacché non è lecito che l'essere sia senza limite, dato che non manca di nulla, e, se fosse senza limite, mancherebbe di tutto ». E « poiché il limite è l'estremo, esso è perfetto e definito (*tetelesmenon*) da tutte le parti, simile alla mole di una rotonda sfera, a partire dal centro pari in ogni direzione » (fr. 8).

Tutto questo non s'intende se non partendo dall'originaria esperienza della forma quale era stata fatta da Pitagora

1. ἓν συνεχές Simplicio: Asclepio, segnalato da M. Untersteiner in « Riv. crit. stor. filos. » 19 (1955), 5-23, dà οὐλομελές, « intero nella sua natura », ed è lezione, come io credo, da accogliere: ἓν συνεχές, che la equivale, ne è la glossa.

nel numero-figura. Pitagora l'aveva vista come essenza, Parmenide la scopre come esistenza: l'esistenza-oggetto, quella che sola è propria dell'essenza ed è inseparabile da essa. Non che Pitagora distinguesse l'essenza dall'esistenza, o ignorasse l'esistenza. Questa distinzione si farà solo nel pitagorismo posteriore, quando ci si domanderà se le cose sono numeri per « imitazione » o « partecipazione » del numero. Per Pitagora non esiste ancora e non può esistere: il numero è cosa e la cosa è numero: essenza ed esistenza fanno uno. Ma, poiché il numero egli lo guarda in opposizione al non-numero, e il numero è *peras* e il non numero è assenza di *peras* e cioè *apeiron*, è l'essenza ch'egli vede innanzi tutto. E perciò può fare una cosa anche dall'*apeiron*, e dargli esistenza come « intervallo » tra unità e unità e come « contenente » di quell'uno che è il cosmo, e quindi anche essenza, determinandolo come *pneuma*.

Ora, Parmenide è l'esistenza di quell'*apeiron* ch'egli nega. Perché? Perché ha scoperto che essenza non v'è se non per l'esistenza né esistenza se non per l'essenza, o, come egli si esprime, che dove è il pensiero (*noein* = vedere) e la parola, ivi è l'essere, e dove è l'essere, ivi è il pensiero e la parola, che il *noema* e l'*einai* sono una e la medesima cosa. Ma questo non sarebbe bastato a negare l'esistenza dell'*apeiron*, perché per Pitagora l'*apeiron* era anche un *noema*, se pur degradato e determinabile solo per rapporto a un *peras*. Bisognava quindi negare ch'esso potesse essere un *noema*, e ciò era possibile solo identificando la pensabilità (essenza) e l'essere (esistenza) col *peras*, e cioè con la forma. Che è quello che fa Parmenide, ed è lì la chiave di volta di tutto il suo pensiero: « la possente Necessità lo tiene nei legami del *peras*, che tutt'intorno lo stringe, giacché non è *themis* che *to eòn* sia *atèleuton* »!

L'essere come forma e la forma come unità d'essenza e d'esistenza.

Quale di questi tre termini manchi, tutto crolla. Precisiamone il rapporto. Parmenide dice: due sono le vie dell'indagine: una dice *è*, l'altra dice *non è*. « È » si può pensare ed enunciare, « non è » non si può né pensare né enunciare. « È - non è », due verbi, non due sostantivi: l'esistenza, la pura, nuda esistenza, affermata o negata. Ma l'affermazione e la negazione non sono due semplici enunciazioni, sono ribadite da un « non potere non » e da un « essere necessario che ». Di dove questa necessità? Dal *noein*, « perché una e la medesima cosa sono il *noein* e l'*einai* » (fr. 3 che continua il fr. 2); e sono la medesima cosa, perché non c'è *noein* che non dica *è*, e senza l'« è » non ci sarebbe il *noein* (fr. 8, 34). Senza l'« è », che è come dire: se « è » non è « è », e cioè se « è » non è « è - è ». E questo è il *noein*: la specularità dell'« è », specularità che è nell'« è » stesso, non nel *noein* più l'« è », separati l'uno dall'altro e messi l'uno di contro all'altro, nel qual caso non ci sarebbe né il *noein* né l'« è ». L'« è » non è se non in quanto è speculare: « è - è ». Ciò che Parmenide esprime dicendo che esso è « *tautòn*, e rimane fermo nel *tautòn*, e posa *kath'beautò* » (fr. 8, 29). Ed è per questa specularità che è il *noein* ed è uno e identico con l'« è ». Ed è qui l'essenza, in tale specularità, l'« è - è » dell' ὄντως ὄν di Platone e del τὸ τί ἦν εἶναι di Aristotele: l'esistenza specchiata in se stessa.

E da questa specularità è anche il *peras*. Immediatamente di seguito al verso ora riportato parla appunto Parmenide, ricollegandosi a ciò che precede con un « infatti » (*gar*), della « possente Necessità che tiene l'essere nei legami del *peras* » (v. 30). Il *peras* è appunto quell'« è » in cui l'« è » si riflette, e che sempre lo chiude. Ed ha il suo principio nel centro (*messothen* v. 13) non nella periferia, nell'« è », che « posa in se stesso », e di cui è lo specchio. Di qui il paragone con la sfera. Fuori della quale

non c'è nulla, perché se ci fosse qualcosa, sarebbe essere, e allora sarebbe dentro la sfera e non fuori. Con che non si deve asserire, come hanno fatto alcuni moderni, che questa sfera va immaginata come dinamica e non statica, estendentesi all'infinito e non finita, perché, se la si pensa staticamente come sfera finita, fuori di sé lascerebbe a limitarla il non-essere. Che è una solennissima sciocchezza, di gente la quale non s'accorge di dare l'esistenza alla non-esistenza, perché il non-essere non può limitare la sfera dell'essere se non in quanto esiste, e cioè, nel linguaggio e nel pensiero di Parmenide, in quanto non è più non-essere, ma essere!

Questa sfera è statica e non dinamica, assolutamente statica (*menon, keitai!* v. 29), e non ha dimensioni, perché è fuori dello spazio, e fuori di sé non lascia nulla: non perché essa occupi tutto quello che è concepibile come esterno ad essa, ma perché questo esterno non esiste e non è concepibile, quali che siano le dimensioni di essa.

Che è ciò appunto che è proprio della plastica e della pittura greca, e che Aristotele insegna dello spazio, che è dentro e non fuori del cosmo, e di un cosmo che è finito e non infinito. L'infinito è per Parmenide il non-esistente, e quando Melisso fece quest'essere infinito, fu un passo indietro e non avanti, perché ridiede esistenza, almeno possibile, al non-essere, e per toglierlo di mezzo lo fece ingoiare all'essere.

E qui tutto quello che s'è detto, va capovolto: perché non è partendo dall'è dell'esistenza che si arriva all'« è - è » dell'essenza e al *peras* e alla forma, ma è la forma che rivela l'essenza, e l'essenza rivela l'esistenza, l'esistenza-oggetto, la quale non è mai senza l'essenza, e non può venirne separata, senza passare per intero nella sfera dell'esserci e dell'evento, e, cessando di essere quell'esistenza che, come esistenza-oggetto, avrebbe dovuto garantire la realtà dell'essenza e la « cosa », trasformarsi nella « mia » esistenza ed ingoiare l'essenza.

E di fatti, prendete il *tode ti*, con cui Aristotele designa

la sostanza, e dove il *tode* vale « questo » ed è l'esistenza, e il *ti* o « che » sta per il nome che di volta in volta accompagna il « questo », ed è l'essenza. Provatevi a isolare il *tode*: non ci arriverete mai. Per quanto voi scendiate nella scala delle determinazioni dell'essere, vi trovate sempre davanti a un *tode ti*. E quando l'ultimo *ti* scompare, anche il *tode* dilegua, per lasciarvi con l'esserci del vostro dito teso (il dito di Cratilo!), da cui il « questo », come puro e semplice « questo » pendeva. E allora, a meno che con Hume voi non richiamiate il *ti* su quel dito, dell'essere non vi resta che l'*hic et nunc* dell'evento con intorno la periferia infinita del Nulla o di Dio.

Ma non dovete trarne le conclusioni di Hume e dire che dunque le « cose » non esistono se non come « vostre impressioni », perché in tal modo avrete sostanzializzato il « voi », e non avete nessun diritto di negare alle « cose » l'esistenza che concedete a voi stesso, e che non è tale se non per l'essenza che avete richiamata sul vostro dito. E allora viene Kant e da quel dito vi tira fuori l'Io trascendentale, resuscitando, ma con ordine invertito, quella stessa metafisica di Parmenide, ch'egli credeva sepolta per sempre. Ma c'è il noumeno. Appunto! Come di fronte all'*Aletheia* di Parmenide c'è la *Doxa*. E l'equiparazione non faccia scandalo, perché, una volta invertito l'ordine d'intelletto e d'essere, anche quello della « Verità » e dell'« Opinione » s'inverte. Con questa aggravante tuttavia, che il fenomeno essendo la verità per noi, il noumeno era la verità in sé, ma questa per Kant doveva obbedire allo stesso principio d'identità e alla stessa specularità che alla prima era garantita dall'Io trascendentale, e cioè dall'Intelletto. Perciò i suoi successori non ebbero difficoltà di ricondurre l'una all'altra. Solo Schopenhauer capì che cosa in quel noumeno s'annidava, e lo chiamò Volontà. Perché vi s'annidava quell'esserci in relazione di polarità col *periechon*, che era il correlativo del *tode* in quanto « questo », e che, cacciato da quel dito eretto a Io trascendentale, s'era rifugiato nella « Cosa », la « Cosa » appunto « in sé », e « in

sé » dell'« in sé » dell'Uno, non di quello dell'Essere che si specchia sempre nell'Intelletto. Da Schopenhauer verrà poi Nietzsche, uno dei santi padri dell'esistenzialismo.

L'esistenza-oggetto non c'è che nella sfera della forma e non è mai separabile dall'essenza, e, appena le separate, o ciascuna riprende quello che le avete tolto, o l'una e l'altra s'annullano per lasciarvi al solo esserci. Che è il medesimo che accade nell'aporia della divisibilità di Zenone. Fin che la divisione procede, voi avete sempre una linea, e quando la divisione, come credeva Zenone, è finita, al posto del punto, che sarebbe dovuto essere il principio della linea, c'è il nulla. Più coerente Anassagora gli obbiettava che la divisione non può finire, perché il non-essere non è, e per quanto si proceda, ci si trova sempre di fronte all'essere. Ma quel punto che non potete contemplare nell'essere, lo vivete nell'esserci, dove ogni forma è scomparsa e con essa l'esistenza-oggetto che dovrebbe far da sostrato all'essenza.

E quel che s'è detto del *tode*, vale anche per il *ti*. Solo nel *logos*, e cioè a parole, il *ti* si lascia separare dal *tode*, non mai nel fatto e cioè nella percezione, sia essa dell'intelletto o del senso, la cui distinzione non ha più significato quando si è sostanzializzato l'esserci. Nella percezione che, come vedremo, non va confusa col senso, ogni *ti* ha sempre il suo *tode*, e quanto all'esistenza che diciamo obbiettiva, non è possibile fare nessuna differenza tra quella dell'ente contemplato dal matematico e il tavolo al quale scrivo: l'una e l'altra sono rivelate dall'essenza e garantite da essa. Ché, se la loro realtà voi la fate garantire da me, o io sono il soggetto assoluto dell'idealismo, e quindi sempre un'essenza che in sé involve l'esistenza, o questo mio esserci, in cui quell'esistenza s'annulla.

Ma intanto nel *tode ti*, se il *tode* vuol dir « questo » ci siamo ed io e la cosa. Appunto, e qui è il mistero del senso: perché io ci sono come esserci, e, in quanto c'è la cosa, ci sono e non ci sono, e, in quanto ci son io, la cosa c'è e non c'è. Di che parleremo a suo luogo. E per ora

basterà dire che, l'una esistenza escludendo l'altra, la coscienza continuamente le scambia. Ed è dallo scambio surrettizio tra l'esistenza dell'essere rivelata dalla forma e quella dell'esserci vissuta in atto nell'evento che dipende, a seconda dei gradi in cui la loro originaria opposizione viene composta, il perpetuo oscillare della filosofia dal nominalismo al realismo, dallo scetticismo al dommatismo, dal misticismo al razionalismo, e quanti altri -ismi si escogitino a definire le sue posizioni: un oscillare, che, per essere le due categorie inconciliabili (almeno finora lo sono state), fa assomigliare il filosofo a quel malato di Dante che « con dar volta suo dolore scherma ».

E però il compito che oggi s'impone, se vogliamo ripulire le stalle di Augia del nostro pensiero delle sedimentazioni che l'ingombrano e che, nel presupposto di validità già acquisite, operano con tutta l'ambiguità e la polivalenza che è propria dei miti, il compito più urgente è di accertare con analisi rigorosa quale e quanta sia la parte che questi due sensi, se così possiamo dire, dell'esistenza hanno avuta nell'elaborazione dei singoli sistemi. Ma quest'analisi non va limitata alla sola sfera del pensiero riflesso, va estesa a tutti i campi in cui si manifesta l'attività dell'uomo: non per il presupposto storicistico, per cui, comunque s'intenda la storia, ogni verità è figlia del suo tempo, presupposto che non è possibile se non sulla base di una determinata metafisica, ma perché la filosofia non è che una delle parole con le quali l'uomo esprime le sue posizioni verso l'essere, e non ne riflette che una parte, e, oltre la filosofia, v'è l'arte e la religione, e v'è la politica, e v'è il costume, e ciascuna di queste manifestazioni ha nella specificità del suo linguaggio la possibilità di dire cose che la filosofia presuppone, ma non riesce sempre ad esprimere, né sempre ne ha coscienza.

La storia della filosofia non può più essere fatta come storia della pura e nuda filosofia. Chi dal V secolo d'Atene tolga, a mo' d'esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro tolga tutti i termini

concreti, per lasciarvi solo gli astratti. E quel che si dice per la filosofia, vale per ogni altra forma di attività umana. La scienza che ha ad oggetto l'uomo, in una qualunque delle sue manifestazioni, o è scienza di tutte o non è. Quando si credeva di poter dedurre tutto da un unico principio, si poteva anche credere che a tutto bastasse la filosofia; oggi questo non è più possibile. E come lo storico della filosofia dev'essere anche storico della letteratura, dell'arte, della religione e così via, non sul piano filologico, che è il solo in cui, entro certi limiti, si ammette la specializzazione, ma su quello strutturale e fenomenologico, allo stesso modo deve fare lo storico di ogni altra di queste discipline.

Ciò non è possibile, se non si è in possesso di categorie abbastanza larghe da permettere, salvo il principio dell'analogia, il passaggio dall'uno all'altro genere, e queste categorie devono essere fenomenologiche e non ontologiche. Per noi queste categorie sono la forma e l'evento, e ci sembrano esaustive, perché, la forma è sul piano del fenomeno quello che è l'essenza-esistenza sul piano dell'essere, e solo nell'evento si rivela l'esistenza che esclude l'essenza, e cioè l'esserci o *Dasein*; e l'essere, per quello che finora ne sappiamo, è o essenza-esistenza o esserci, e *tertium*, almeno finora, *non datur*, giacché la filosofia dello spirito non è che il rovesciamento della filosofia dell'essere.

Ma per tornare a Parmenide, è solo perché l'esistenza è quella rivelata dalla forma, che egli può negarla al non-essere. L'unico argomento, infatti, è che esso è impensabile, e tutto ciò che è pensabile, è essere. Ma questo argomento, come abbiamo visto, non è valido se non in quanto s'ammetta che condizione del pensare sia il *peras*, e cioè la specularità in cui l'essere come forma si chiude. Di qui il concetto della « Verità perfettamente rotonda » (fr. 1, 29), in cui « la sfera perfettamente rotonda » dell'essere si riflette. Solo negando questa condizione Leucippo e Democrito potranno affermare l'esistenza del non-essere identificato col vuoto, ma non era che una costruzione logica, ambigua ed assurda, e fu di breve vita. Epicuro la mantenne perché quel vuoto egli e molti dell'età sua lo vivevano come nulla alla periferia dell'evento, il medesimo nulla dell'esistenzialismo moderno.

Parmenide non fece che portare al limite la visione della forma, quale era apparsa a Pitagora, vuotandola di ogni contenuto e riducendola alla nuda identità dell'essere. Normalmente lo si fa arrivare a questa identità dalla riflessione sull'Uno, riattaccandolo, come fa Aristotele e aveva fatto Platone, a Senofane. Ma l'Uno di Senofane è l'Uno dell'evento, il « divino » che non esclude la pluralità, la comprende: il Tutto, e da esso non si arriva all'essere di Parmenide, che non è il tutto se non in se stesso, e la molteplicità la esclude dentro, non fuori di sé, perché è assolutamente irrelativo e fuori dello spaizo. Perciò può essere moltiplicato, rimanendo sempre in sé chiuso e assoluto, come lo moltiplicarono gli Atomisti, e lo moltiplicò Aristotele nei suoi motori immobili. Nessuno dei frammenti di Parmenide ne afferma l'unicità, ed Eudemo (A 28) giustamente osservava che egli non l'aveva dimostrata. Il primo ad affermarne e a dimostrarne l'unicità fu Melisso, ma perché l'aveva fatto infinito.

Quanto a Zenone, egli negò la molteplicità, non partendo dall'identificazione dell'essere col tutto, ma col noto argomento che, se gli enti sono molti, hanno un numero determinato, ma, poiché tra l'uno e l'altro c'è posto per altri infiniti, sono di numero infinito (B 3), argomento il quale ammette appunto che, per quanto riguarda l'essere considerato in se stesso, nulla osta a che esso venga moltiplicato.

Verità e Apparenza.

Il che tutto sta a confermare quello che dall'analisi stessa dei frammenti di Parmenide ci era risultato, e cioè che l'essere non è altro che la forma *qua talis*. E fu un salto altrettanto grande quanto quello già fatto da Pitagora,

ed egli ne ebbe coscienza, e la Verità se la fece rivelare da « La Dea ». La quale Dea gli espone anche le « opinioni dei mortali », che a quella verità contraddicono, e che in gran parte non sono che la cosmologia dualistica dei Pitagorici con delle aggiunte dovute allo stesso Parmenide e che noi non siamo in grado di controllare.

Se Parmenide ritenesse entro certi limiti valida questa cosmologia o la esponesse solo per mostrarne la contraddittorietà, e pertanto senza metterci nulla di suo, ma come « opinione » degli altri, è cosa che si è discussa dagli antichi e si discute dai moderni. L'ipotesi vera è la prima, per ragioni di fatto e di diritto. Di fatto, perché egli stesso la dà come la « interpretazione più probabile del cosmo » (fr. 8, 60-1), e in secondo e terzo luogo, per tutta la teologia ch'egli vi mise dentro, e nella quale non poteva non credere, e per la elaborazione abbastanza sviluppata delle dottrine esposte, quali possiamo intravederle dai frammenti e dalle testimonianze, e che non avrebbe avuto senso, se l'intento fosse stato polemico e negativo.

Quanto alle ragioni di diritto, l'opposizione tra l'*Aletheia* e la *Doxa* è contraddittoria: l'una afferma quello che l'altra nega, e viceversa. Quindi, o l'una o l'altra, e *tertium non datur*. Senonché — e qui è il punto — l'una non può essere sostituita all'altra, e l'*aut aut* si traduce in un *et et*. Perché? Per due ragioni che s'intrecciano l'una con l'altra e si chiudono in una insuperabile antinomia. E di fatti: posta l'*Aletheia*, il mondo non si spiega, e l'unica che lo spieghi è la *Doxa*. Se si trattasse solo di spiegare il mondo, non sorgerebbe nessuna difficoltà: si cambia segno e quella che è *Aletheia* si fa *Doxa*, e alla *Doxa* si dà il rango dell'*Aletheia*. Ora, il problema potrebbe ridursi a questo, soltanto nel caso in cui la verità consistesse nell'adeguare la rappresentazione alla cosa, ma Parmenide ha ereditato da Pitagora un altro concetto della verità, quella che Pitagora aveva scoperto nella visione della forma, e che consiste nell'adeguarsi della rappresentazione alla rappresentazione, o, quel che fa lo stesso, della cosa alla cosa, e questa verità, una volta che egli nella forma è arrivato a vedere l'esistenza e che essa è inseparabile dall'essenza, si chiude in tale circolo, da imporsi con una « necessità » che nulla può mai vincere al mondo.

Di qui l'impossibilità assoluta di sostituire la *Doxa* con l'*Aletheia* e l'*Aletheia* con la *Doxa*: la *Doxa* spiega il mondo e salva i fenomeni, ma è in contraddizione con se stessa, e quindi, se ha la necessità del fatto — perché quello èil mondo, un « è » che insieme è un « non è » — non ha la necessità del diritto, la quale vuole che « è » sia « è » e « non è » sia « non è »; l'*Aletheia* ha la necessità del diritto, ma non può arrivare a quella del fatto e non spiega il mondo. E però né l'*Aletheia* può eliminare la *Doxa*, né la *Doxa* far dimenticare l'*Aletheia*. Ma il nome di *Aletheia* spetta solo all'*Aletheia*, perché dietro di essa è la forma, gl'indistruttibili « legami del *peras* ». Le spetterà solo e sempre fin che sarà vista la forma: non appena questa si oscurerà, l'« è » tornerà a confondersi col « non è », e il nome dell'*Aletheia* passerà alla *Doxa*.

L'opposizione apparsa già nei filosofi ionici, venuta alla coscienza di sé in Pitagora, si rivela come antinomia in Parmenide: antinomia tragica, insanabile, e fino ad oggi non sanata, ed oggi più tragica che mai. Perché è l'antinomia della forma e dell'evento, irriducibili l'una all'altro, e la Grecia l'aveva vissuta nell'*Iliade*, nel XXIV canto, la prima tragedia greca, dove Achille è annientato non meno di quel Priamo che si prostra ai suoi piedi, e, dopo il terrore del nulla che li ha accomunati nel pianto, seggono l'uno di fronte all'altro, ed « il Dardanide Priamo ammirava Achille, quanto era grande e bello, simile ai numi a vederlo, e Achille ammirava il Dardanide Priamo, contemplando la maestà del suo aspetto, e ascoltandone la parola ».

E la prova decisiva che l'opposizione della Verità e dell'Opinione fosse da Parmenide stesso considerata un'antinomia, ce la dà Zenone, i cui argomenti mirano ad altro che a difendere l'Uno che si regala a Parmenide, ché anzi egli proprio nell'Uno porta la guerra, di cui dimostra in-

sieme la necessità e la inconcepibilità, ma esasperano ancora all'estremo la contraddizione di essere e non-essere, che il suo maestro aveva rivelata, staccandola dai fenomeni e insediandola in quella del puro pensiero.

6. Empedocle.

L'eredità di Parmenide e dei Pitagorici.

L'antinomia di Parmenide pesa su tutta la filosofia posteriore. I primi che tentarono di conciliarla furono, in Sicilia, Empedocle, e, in Atene, Anassagora. Anassagora è più vecchio di Empedocle di circa un decennio, ma Aristotele lo considera più giovane di lui per le opere. Noi possiamo dire che, libero del misticismo orfico-pitagorico, che, per quel tanto ch'egli riusciva a distogliere lo sguardo da quella terribile verità dell'essere, era ancora l'unica tavola di salvezza di Parmenide, era più atto a trarne le conseguenze. Empedocle invece ci è in pieno, ed è più vicino a Pitagora che a Parmenide. Uomo di scienza e d'azione, taumaturgo e profeta, è la figura più esagitata del suo secolo, dionisiaco e apollineo insieme, ma più l'uno che l'altro, unisce in sé tutte le opposizioni di cui Parmenide aveva mostrato la contraddizione insuperabile.

E il suo sistema è semplice. L'essere è e il non-essere non è? Benissimo, ma l'essere non è uno: Parmenide infatti non l'aveva detto, né poteva dirlo, perché il suo essere era la forma. E allora: aria, acqua, terra e fuoco, i quattro elementi, sempre identici a se stessi, che non nascono e non muoiono, e al posto della nascita e della morte metteremo l'unione e la separazione. Ma perché dalla loro unione nasca qualcosa, è necessario farli entrare l'uno nell'altro. E qui lo soccorre quella cosa paurosa e, come mostrerà Zenone, inconcepibile e assurda, che è l'infinita divisibilità che i Pitagorici avevano scoperta nell'incommensurabilità del lato del quadrato con la diagonale.

Mitizzazione del principio del movimento.

L'essere di Parmenide essendo forma e non avendo dimensioni, basta conservargli l'unità qualitativa: in qualunque dimensione esso venga concepito, esso è sempre identico a se stesso ed è tutto l'essere. Ma dev'esser ridotto per intero alla qualità, sì che la divisione cada sempre fuori dell'essere. Empedocle invece gli dà anche una figura, materializzando la sfera dell'onnispecularità dell'essere di Parmenide (che è ciò che del resto fanno molti degli interpreti moderni), e una quantità, che in ciascuno elemento è pari a quella degli altri. Ne segue che la divisione, incidendo nell'essere, ne nega, anche se in parte, l'unità. E, poiché divisibilità non v'è se non nel movimento, e l'essere per sé non si muove, la causa, non potendo essere che esterna, dev'essere tuttavia tale da poterlo permeare, e quindi non più forma, ma forza. E non può essere semplice, deve essere duplice, perché, se fosse semplice, agendo in un unico senso, il cosmo non potrebbe mantenerlo che per un determinato tempo, passato il quale, non vi sarebbe più se non il caos dell'infinita divisione. Ed ecco il salto nel mito: l'Amore e l'Odio, che, essendo forze e non forme, sono con l'essere in aperta contraddizione. Empedocle non la vede, perché il cosmo per lui è il « divino » e quelle due forze sono espressione di esso. Ma è proprio il « divino » che l'essere-forma di Parmenide aveva eliminato dal mondo.

E non solo in quanto forze l'Amore e l'Odio sono in contraddizione con l'essere, ma perché, mentre gli elementi, ciascuno per sé sono irrelativi l'uno all'altro, come appunto devono essere, Amore e Odio, che sono due contrari, sono in relazione dialettica, e ridanno realtà a quel non-essere che l'essere nega ed esclude. E la contraddizione, come osserverà Aristotele, se la portano già in seno, perché l'Amore per unire gli elementi e mescolarli l'uno con l'altro, deve romperne l'unità e dividerli, e l'Odio che li separa, invece li unifica ciascuno con se stesso. Nella loro dialetticità naturalmente si devono chiudere in circolo, ed ecco il

ciclo di unione e separazione del tutto, che l'alternarsi delle due forze produce. Di qui due momenti: uno in cui i quattro elementi sono uniti dall'Amore nella totalità di quello che Empedocle chiama lo Sfero, l'altro in cui sono interamente separati: due attimi di staticità tra il duplice e contrario moto dei due processi. Né nell'uno né nell'altro c'è posto per il mondo: esso non può aversi che nei momenti intermedi, e quindi si ha due volte, una volta quando dall'uno si va al molteplice, e una volta quando dal molteplice si va all'uno. Nel primo l'Amore va gradatamente cedendo il posto all'Odio, nel secondo l'Odio all'Amore.

Vedremo quale uso Empedocle ne farà nella sua escatologia. Per ora son da osservare ancora due cose. La prima è che l'assoluta irrelatività degli elementi e la loro divisibilità all'infinito, porta alla comparsa di un concetto di cui fino allora non s'aveva nessuna esperienza, la *tyche*-caso. Empedocle non ne ha coscienza intera, ma essa c'è. All'ordine attuale del mondo non s'arriva che attraverso una serie di combinazioni casuali alle quali sopravvive solo quella che ha forza di resistere: gli uomini e gli animali e le piante sono precedute dai mostri: la stessa intelligenza dell'uomo è opera di questi incontri casuali (fr. 103 « per volontà della Tyche tutti gli esseri arrivarono alla coscienza »). Posta la molteplicità degli enti-forma, ogni relazione non può essere che contingente.

La seconda cosa è questa: l'essere in Parmenide era forma, e l'infinito era negato appunto perché privo di forma: in Empedocle l'essere-forma è degradato a materia, e il ruolo della forma è assunto dall'infinito e cioè dal non-essere: sono infatti le infinite possibilità di combinazione degli elementi infinitamente divisibili e l'assoluta assenza di determinazione e cioè di forma in cui consiste la *tyche*, che son causa del cosmo! Contro di che Platone protesta (*Legg.*, x, 889 b = Emped. A 48). Ma egli, che pure ne sa tanto più di Empedocle, deve ricorrere al mito per dar ragione dell'ordine del mondo. In realtà, poste le forme,

e, se volete, dite pure l'essere, purché v'intendiate quello che v'intende Parmenide, e cioè l'esistenza che è una con l'essenza, ogni forma essendo assoluta e irrelativa all'altra, tutto quel che può nascere, non può avere altra causa che il caso, e cioè il nulla.

L'escatologia di Empedocle.

Empedocle di tutto questo non ha la minima coscienza, perché per lui il mondo è « dio » (cf. B 34), e con altrettante divinità sono identificati i quattro elementi (B 6). Che non è interpretazione allegorica e riduzione a fenomeni della natura delle rappresentazioni religiose ch'egli trovava nella tradizione mitica, ma riassunzione della fisica nella teologia. E alla fisica aggiunse l'escatologia orfico-pitagorica delle *Purificazioni*: l'immortalità delle anime, la loro trasmigrazione attraverso tutte le forme del reale ad espiazione delle colpe commesse nelle vite precedenti, il loro ritorno attraverso la purificazione alla sfera del « divino » (B 147). Con che viene non solo annullato il tempo lineare dell'evoluzione naturale, ma anche quello circolare dei periodi mondani, superato nella verticalità della trascendenza, che, negata nella sfera teoretica, viene restituita in quella religiosa. E valore simbolico ed escatologico viene ad avere anche l'età dell'oro posta all'inizio di ciascuno dei cicli cosmici dominati dall'Amore, così come con valore opposto si presentano quelli dominati dall'Odio, e, in questa alternanza del Bene e del Male, il mondo e la storia vengono condannati quanto lo sono nella *Doxa* di Parmenide.

7. Anassagora.

Separazione dell'intelletto e dell'essere. La scienza come « historie ».

Anassagora muove dallo stesso principio parmenideo dell'essere da cui muove Empedocle, ma ne aggiunge un altro, che è il principio dell'*historie* ionica, e, rispetto alla deduzione a cui il primo conduce, rappresenta il momento dell'induzione. Lo troviamo enunciato al fr. 21: « vista delle cose invisibili le visibili ». Ma nella forma in cui comunemente vien ripetuto, all'immagine della « vista » vien sostituito il termine con cui è designata l'operazione di pensiero che ne permette l'applicazione, τεκμαίρεσθαι o εἰκάζειν, che significa « congetturare » (cf. Eur. frr. 574, 811, 913; Ps. Hippocr. *Vet. med.*, 22; Hdt. II, 33).

In forza del primo principio, Anassagora, procedendo oltre Empedocle, identifica con l'essere tutto ciò che al senso si presenta qualitativamente indivisibile. Sono i « semi » di tutto ciò che esiste, e che con termine aristotelico furono più tardi detti « omeomerie ». E, come Empedocle, ricorre alla divisibilità quantitativa all'infinito, e li fa infinitamente mescolabili, affermando che « in tutto c'è parte di tutto ». E anch'essi, come i quattro elementi, sono immobili, e ricevono il movimento dall'esterno. Ma c'è una differenza, ed è che, mentre i quattro elementi di Empedocle vengono divisi da quella medesima causa che li mette in movimento, e divisione e movimento vanno insieme, i « semi » di Anassagora invece sono già infinitamente divisi e infinitamente mescolati prima ancora di essere mossi.

La ragione la vedremo. Per ora basterà dire che la causa che li muove essendo una sostanza, e perciò rimanendo loro esterna e non potendoli permeare, come l'Amore e l'Odio, che son due forze, fanno invece con le quattro « radici » di Empedocle, ove i « semi » non fossero già divisi, non li potrebbe più dividere. È una sostanza, perché tutto deve venire spiegato con l'essere, e questa sostanza è il

nous. Perché il *nous*? Applicate il secondo principio. I soli esseri dotati di propria capacità di moto sono le piante, gli animali e l'uomo. Se questi esseri si muovono da sé, è segno che in essi è qualcosa che ha in proprio la capacità del moto. La filosofia precedente, identificando il moto e la vita, spiegava questa, d'accordo con l'opinione volgare, con la presenza della *psychè*. Ma la *psychè*, senza *phrenes*, la conoscenza non l'ha (solo verso la metà del sec. V *psychè* acquista il significato di anima cosciente), e gli animali e l'uomo si muovono guidati dalla conoscenza. E allora, come tutte le altre qualità sensibili sono ed erano, così anche il moto e il pensiero che lo guida sono ed erano, come proprietà di una sostanza, che l'uso linguistico greco chiama *nous*. Perciò Anassagora scrive che « in tutti gli esseri che hanno *psychè* (e cioè vita) domina il *nous* » (B 12).

Il *nous* è « infinito (= non limitato da nulla) ed autonomo (*autokratès*), ed unico fra le sostanze non è mescolato a nessuna cosa », ed « ha conoscenza (*gnome*) intera di tutto e potere grandissimo », e « tutto quello che si separava e si distingueva, tutto conobbe il *nous* », e « quali cose erano per essere e quali furono e non sono più, di tutte fu causa la diacosmesi del *nous* » (B 12). Ma quando andiamo a vedere, la diacosmesi si riduce all'aver dato inizio, una volta tanto, a un moto di « rotazione », « da un piccolo punto » dell'infinito, il che fatto, il *nous* « si separa », e, il moto continuando da solo, il mondo si fa meccanicamente da sé. Peggio: nel mondo formato, il *nous*, « che è identico ovunque si trovi », è solo là dove è la vita: nelle piante, negli animali e nell'uomo (A 99-101a, 116-117), ma solo nell'uomo giunge al pieno sviluppo delle sue potenze ed è capace di « sapienza » ed « arte », e ciò non per altro se non perché ha « esperienza e memoria » (B 21b), e soprattutto perché ha le mani (A 12).

Fu Anassagora inconseguente, ed avendo avuto l'idea della causa finale non se ne seppe servire? Così scrivono, sulla scia di Platone e di Aristotele, i moderni. Ma è un errore. Quand'uno della causa finale ha tale idea da postulare addirittura una mente, questa idea è così completa che di più non può essere, e, se Anassagora l'azione di questa mente la limitò a farla girare su se stessa, vuol dire che a un tale principio non ricorse perché pensava alla causa finale. D'altra parte, tutte finalistiche sono le concezioni dei Fisici fino a Parmenide. O che vuol dire il « divino che abbraccia il tutto e lo governa »? Che cosa significano l'*heimarmene* e la *dike*? Se Anassagora, che di tutto questo era edotto, negò, come sappiamo, l'*heimarmene*, proclamandola un « vuoto nome » (A 66), sapeva quel che negava.

Ma ci si provi, partendo dai medesimi principî di Anassagora, a fare agire il *nous* in vista del fine. È impossibile. Perché, per potere agire in vista del fine, il *nous* dovrebbe avere l'idea del cosmo, ma per tutti i Greci il pensiero riflette, non crea l'essere, e l'idea del cosmo non la può avere se non quando esso già c'è. E neanche allora ce l'ha completa. Il *nous* che è in Anassagora ci arriva « congetturando le cose invisibili dalle visibili », e con quanta difficoltà ci arriva! Ché a volte dispera e si lagna che per l'oscurità dei sensi non è possibile conoscere il vero (B 21). Prima che il cosmo ci sia, il *nous* non può conoscere che il caos del « tutto insieme », ed Anassagora dice sì che il *nous* conobbe tutto quello che si separava, ma quando arriva a ciò che « sarebbe stato » e che ancora non era, dice che il *nous* fu causa della sua diacosmesi, e basta.

Con le equazioni di Parmenide il mondo non si può far nascere, perché l'è = era lo potete affermare di tutto, meno di quell'ordine in cui il mondo consiste, e chi lo vuol fare nascere, deve abbandonarlo a quella « necessità casuale » di cui parla Platone. Platone stesso non fece che narrar miti, ripetendo la medesima opposizione di *aletheia* e *doxa*, a cui s'era arrestato Parmenide. Aristotele non lo fece nascere affatto, ma non per questo uscì dalle difficoltà, e gli Stoici per farlo nascere, dovettero saltare oltre Parmenide e tornare alla *physis* e al « divino » di Anassimandro e di Eraclito.

Anassagora non fu dunque inconseguente, e il suo sistema è di una coerenza perfetta. Perché il suo è un vero e proprio sistema, il primo che, unendo induzione e deduzione, obbedisca a un unico criterio logico e si lasci entro certi limiti dedurre. Giacché lo stesso *nous*, alla « visione » del quale Anassagora giunge dalla « visione dei fenomeni », che cos'è se non quella specularità e identità che è costitutiva della forma e senza della quale l'essere, non avendo essenza, non avrebbe neanche esistenza? Da quella specularità trae la sua necessità il principio, secondo il quale « vista delle cose invisibili sono le visibili ». Ora, l'essere è molteplice: e questo è il dato che voi non potete dedurre. Ma fatelo anche uno, non è anche allora un dato? L'essere non si deduce. Ché, se credete di dedurlo dal principio logico dell'identità, e questo principio fondate sull'identità originaria della coscienza, anche in tal caso vi trovate davanti all'essere.

L'essere, dunque, e cioè la forma, è dato, ed è dato come molteplice, e con la molteplicità, accanto all'identità, è data anche l'alterità. Accanto, perché identità e alterità non si dialettizzano: ognuna delle sostanze-seme è per sé tutto l'essere, ed è irrelativa, e però l'alterità resta esterna. Esterna l'alterità, la molteplicità non può essere che infinita, d'un'infinità negativa, quale è appunto quella che è negata dalla forma. A questa molteplicità negativamente infinita si riconduce l'infinita divisibilità delle sostanze, fondata sul principio che « non v'è limite al piccolo, ma v'è sempre un più piccolo, perché è impossibile che l'essere non sia » (B 3), il che val quanto dire che l'essere non ha dimensioni, e quale ne sia la grandezza, è sempre tutto l'essere.

Che è il principio da noi precedentemente enunciato a giustificare la divisibilità degli elementi di Empedocle. Ma egli non era riuscito a seguirne la logica. La segue invece Anassagora, eliminando completamente la quantità. Per modo che la divisione non incide nell'essere, gli resta sempre esterna, e il non-essere, cacciato sempre al margine (il *peras* di Parmenide), per quanto gli s'avvicini, non lo raggiunge mai.

Ed è qui che Anassagora può sfuggire alla conseguenza a cui non era sfuggito Empedocle, e, a malgrado della divisibilità infinita, mantenere l'immobilità delle sostanze. Giacché, divisibilità non essendovi se non nel movimento, le sostanze dovrebbero essere già in moto. Ma perché ciò fosse, bisognerebbe che l'essere si fondesse col non-essere, laddove per Anassagora, come per Parmenide, essere e non-essere si escludono, per modo che l'essere essendo anche nell'infinitesimo tutto l'essere, c'è sempre la divisione, senza che ci sia la divisibilità, e l'essere è molteplice e diviso prima ancora di essere mosso. E però il movimento, quando interviene, può restare interamente esterno e meccanico. E interviene per unificare, non per dividere: perché il « separarsi » e lo « sceverarsi » delle cose, di cui parla Anassagora, non è che il loro disaggregarsi dalla mescolanza originaria per ritornare a se stesse.

Il movimento lo dà il *nous*, ed è circolare. Orbene, quale ne è nella sua struttura logica il significato? Poiché il *nous* è la specularità dell'essere, si potrebbe pensare che quell'identità e quell'alterità che nelle sostanze restano l'una esterna all'altra, riflettendosi in lui e dialettizzandosi, siano esse la causa del suo movimento, e, le sostanze essendo infinitamente mescolate e in questa infinita mescolanza adombrando il continuo, appunto per questo il movimento sia circolare. Ma non è così, e non può neanche essere. Il *nous* è identità pura. Mentre qualunque porzione si prenda dell'essere, sia allo stato cosmico che in quello precosmico, essa è sempre molteplice, solo il *nous* è uno. D'altra parte, se identità e alterità si potessero dialettizzare

nel *nous*, non c'è nessuna ragione che non si dialettizzino nell'essere. E infine, se il moto del *nous* nascesse da quell'identità e da quell'alterità, il rapporto tra esso e le sostanze sarebbe di dipendenza e di necessità, e invece Anassagora afferma che esso è assolutamente libero ed autonomo.

E allora? Allora, è semplice. Se il *nous* è sempre identico ed uno, « uguale sempre e nel grande e nel piccolo », « esso stesso sempre in se stesso » (B 12), e, in quanto *nous*, non è che la specularità stessa dell'essere, questa identità e unità è quella medesima che è in ciascuna delle sostanze presa per sé, ciascuna essendo per ognuno dei suoi infinitesimi tutto l'essere ed escludendo il non-essere, ed è solo di quest'essere che esso è lo specchio. Ma esso dalle sostanze è distinto, e quindi non è più solo specularità, è anche essere, quella identità e unità, separata ed elevata essa stessa a sostanza, ed è perché è anch'esso sostanza, la sostanza per eccellenza (« la più pura »), che è assolutamente autonomo.

Sostanzializzazione dell'essere nel « nous ».

E qui è il salto, in questa sostanzializzazione, che è una reduplicazione dell'essere, ed è assurda. Perché da una parte sono le sostanze, che, avendo la loro specularità nel *nous*, poiché ne sono separate, non dovrebbero avere essenza, e dall'altra il *nous*, che, essendo quell'essenza, separato com'è dalle sostanze, non si capisce come possa avere esistenza. Che è una delle migliori prove di quella inseparabilità di essenza ed esistenza di cui abbiamo parlato a proposito di Parmenide, e che ha valore di principio, giacché, non appena vengano separate, l'essenza si crea subito la sua propria esistenza, e l'esistenza una nuova essenza.

Di questa difficoltà Anassagora naturalmente non poteva essere consapevole. Essa apparirà in tutta la sua forza nei due mondi di Platone, che altro non sono se non ancora i due mondi di Parmenide, e rimarrà invitta. Aristotele,

credendo di superarla, non fece che tornare ad Anassagora. Fatto tuttavia il salto, quel moto che non è possibile alle sostanze, è possibile al *nous*. È possibile, perché solo il *nous* è speculare, e il moto è nel passaggio dall'uno all'altro « è », in cui l'esistenza riflettendosi su se stessa si fa essenza e nell'essenza si riconosce come esistenza. E però è circolare, come è circolare la Verità *eukyklos* di Parmenide.

Questa circolarità sarà mantenuta dal *nous* di Platone e dal pensiero di pensiero di Aristotele. Ma, come circolo e moto di una specularità, non è moto se non per figura, perché moto non c'è se non nello spazio e nel tempo, e la specularità, e cioè la forma, come « è - è » dell'esistenza, non è né del tempo né dello spazio. Che è ciò che vedranno Platone ed Aristotele, i quali dovranno per spiegare il moto e il mondo far ricorso alla *psychè*. Anassagora non lo può vedere, perché il suo *nous* è già nel tempo e nello spazio, come lo sono le sue omeomerie, e, perché egli, come gli obietterà Aristotele, non distingue tra intelletto e anima.

Ma c'è ancora un altro salto. Giacché, se tale è il *nous* e tale il suo moto, perché non si muove sempre, e invece il moto cosmogonico ha inizio in un momento determinato del tempo, con un atto di volontà, che è la negazione di quella identità che ne costituisce l'essenza e di quella specularità di cui il moto è espressione?

Mettendosi nella posizione di Anassagora, la risposta che si può dare, è che questa è l'attestazione dei fenomeni. Se il *nous* che è negli animali e nell'uomo è libero, e sta in esso dare inizio o meno ai loro moti e arrestarli, lo stesso (« il *nous* è uguale nel grande e nel piccolo ») si deve indurre del *nous* allo stato precosmico. E la sua ragione sarà stata questa. Ma sul piano logico ce n'è un'altra, ed è che l'identità sostanzializzata nel *nous* e l'alterità infinita delle « omeomerie » essendo irrelative, ogni rapporto tra di esse non può essere che contingente, e ciò val quanto dire storico. Se lo togliete dalla storia e dalla contingenza, lo dovete dialettizzare, e questo, dati i principi, è impossibile. Il circolo può essere solo del *nous*, e non appena

da esso passa alle sostanze, il *nous*, come dice Anassagora, se ne « separa ». Questa separazione posteriore all'inizio del moto, proiettata al di là di esso, diventa immobilità. Con che, se è contingente l'atto, questa contingenza non fa altro che affermare la trascendenza assoluta del principio.

E difatti un principio, che sia assolutamente tale, non può essere che trascendente. Anche il demiurgo di Platone fa il mondo nel tempo. Ed è qui che la trascendenza propria della forma e quella vissuta in atto nell'evento si toccano. Il *nous* è la forma per eccellenza: lo stesso essere di Parmenide. Fatto principio cosmogonico, diventa immediatamente Dio. Di qui l'accento che rialza gli attributi con cui Anassagora lo definisce. Dio, ma è un dio chiuso in se stesso, e che non ha altro contenuto se non la specularità del suo puro e nudo essere: nient'altro che identità. E però, se il mondo è identità e alterità insieme, tutto quello che esso può fare, è di introdurre in quell'alterità la sua identità: che è ciò che esprime il circolo che si comunica alle sostanze. Ma ciò che ne nascerà egli non può conoscerlo né prevederlo, né quando le nuove forme saranno nate, potrà operare su di esse, ove non abbia a sua disposizione in una nuova forma i mezzi costituiti da quelle stesse sostanze che compongono l'alterità, e con l'esperienza non abbia accumulato la sapienza necessaria a guidare quei mezzi e farne strumento d'arte.

L'uomo al centro del cosmo e la teoria del progresso.

Considerato nella sua logica, questo sistema è certo la cosa più importante prodotta dal pensiero greco tra Parmenide e Platone. Tutta la problematica futura vi è *in nuce*, e alcune soluzioni restano definitive. Se Platone ritorna decisamente a Parmenide, e tuttavia presuppone Anassagora, Aristotele non fa che continuarlo.

Sotto quest'aspetto Anassagora è uno dei massimi filosofi greci, e va per intero rivalutato. È con lui che si passa

definitivamente dal piano della *physiologia* e della pura metafisica a quello della scienza. Ma il risultato fu che, tutto quel che di « divino » vi era nel suo universo riducendosi al *nous*, e il *nous* non arrivando alla sapienza e all'arte se non nell'uomo, dio veniva ad esser l'uomo.

Egli certo non lo scrisse — gliel'avrebbero rinfacciato al processo — e neanche forse scrisse, se pur lo fece intendere in altri modi, che « non c'è nessuna provvidenza divina per gli uomini », e che « tutte le loro cose sottostanno alla *tyche* » (A 66), tutto quello che scrisse fu probabilmente che l'*heimarmene* è un « vuoto nome », che era lo stesso e lo esponeva di meno. Ma quello ch'egli non scrisse, lo proclamarono gli altri in molti modi, e senza ambagi Euripide (fr. 1018): il « *nous* che è in noi è, in ciascuno, dio ». Ma è un dio che, per diventar tale, ha bisogno dell'esperienza e del tempo, e segue nel suo sviluppo la medesima legge del cosmo. Come per il cosmo l'ordine vien dal disordine — « al principio tutte le cose erano insieme » (B 1) — in un processo di graduale adattamento, così è dell'uomo.

Ed ecco la teoria del progresso, come storia della graduale scoperta delle arti e conquista della civiltà, di cui comunemente si fa autore Protagora o al più Archelao, ma che è interamente di Anassagora, che, come appare dal fr. 4, la considera come parte e coronamento della cosmogonia. Ce ne dànno testimonianza: il *Prometeo* e il primo stasimo delle *Coefore* di Eschilo, il primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, e quanto di essa è accennato nell'*Edipo Re*, che, come io ho dimostrato [8], ne costituisce la confutazione, i vv. 196 sgg. delle *Supplici* e il fr. 27 di Euripide, che vanno ormai aggiunti alla raccolta del Diels. Archelao e Protagora non fanno che ripetere e volgarizzare quanto aveva detto Anassagora. Prodico e Critia la sviluppano. Democrito, che parte dai medesimi principi, la continua e la trasmette ad Epicuro. Platone e Aristotele sono

8. Cfr. *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, 135 ss.

costretti anch'essi, entro certi limiti, ad accettarla.

Alle origini l'uomo è ignaro di tutto, vedendo non vede, udendo non ode, e si muove come càpita, confondendo ogni cosa (*Prom.*, 447 sgg.). Ma, per la « molteplicità del suo ingegno » (Eur., fr. 27), facendo tesoro dell'esperienza, con l'aiuto delle « mani », dal più sprovveduto ch'egli è tra gli animali, diventa « col tempo » il più forte: una cosa terribile! « Molte sono le cose terribili » — canta Sofocle nel 442, ed aveva cantato Eschilo nel 458 — « ma nessuna è più terribile dell'uomo », l'uomo « dall'intelligenza sovrana », che « a tutto trova espediente » ed « ha nelle arti una sapienza che va oltre le sue stesse speranze ». Intelligenza e tempo sono i due fattori primi del progresso, il tempo che fornisce via via l'esperienza, e l'intelligenza che l'accumula in sapienza e con l'aiuto delle mani la trasforma in arte, e poi una terza cosa, che di quell'esperienza è la condizione, ed è il complemento inevitabile dell'assoluta autonomia di moto che il *nous* dà all'uomo: quella illimitata possibilità d'incontri che è la *tyche*, il caso!

Perché la *tyche*, che, fino a che si era sul piano della natura, non si presentava, anche se questa era concepita come il preciso opposto della *physis* animata dal « divino », si presenta immediatamente non appena si entra nella sfera dell'uomo, una volta che questa ne è stata separata, e l'uomo è considerato non solo come causa libera delle sue azioni, ma anche come uomo artefice, che in tutto usa la sapienza e l'arte e mira ad un fine. Un tempo quella *tyche* era « *tyche* degli dèi », ora che Anassagora ha mostrato che il cielo è « fatto di pietre », e che non v'è altro dio che l'uomo, essa è solo *tyche*, un evento, che ha sì una causa, ma questa causa è una delle tante cause della natura, che per il momento « è ignota alla ragione », e, in quanto la natura è il regno della necessità e non della finalità, escludendo ogni *pronoia*, esclude anche l'arte.

Che è la definizione che in parte è attestata come propria di Anassagora (A 66), e in parte si lascia ricostruire dalla letteratura che ne subì l'influenza, e specificamente da Tuci-

dide (I, 140) e dall'ignoto autore anassagoreo dell'ippocratico *De arte* (c. 7). Ed è nell'opposizione che la *tyche* ha con l'arte che il suo concetto puramente negativo si determina. E, come nel suo operare essa è duplice, se da una parte è un limite, dall'altra è un aiuto, e, quale condizione dell'esperienza, è una delle madri delle arti e quindi dell'uomo in ciò che lo fa « terribile ». Intelligenza, tempo e *tyche* sono appunto i tre termini con cui Sofocle nell'*Edipo Re* riassume confutandola la teoria del progresso.

Questa teoria domina nei suoi principî e nelle sue conseguenze tutta la cultura attica del V secolo e ne guida la rivoluzione. La così detta Sofistica, ove si escluda Gorgia, che viene in Atene quando essa è già sotto i colpi della reazione, e appartiene ad altra corrente e professa un nichilismo che non ha nulla a che vedere con la Sofistica attica, questa Sofistica, dico, ne è il naturale e inevitabile sviluppo. Per intero da Anassagora dipendono Protagora, che dei Sofisti è il più antico e rappresenta la corrente moderata, e Antifonte e Critia, che ne sviluppano le dottrine in senso radicale. Anassagoreo è Socrate, che vuole l'azione guidata dalla scienza, e non supera il suo maestro se non approfondendo il concetto di quel *nous*, che Anassagora era stato il primo a rivelare. E se questi filosofi sono considerati come i padri dell'umanesimo, il padre primo ne è Anassagora. Perché egli fu il primo a liberare l'uomo dalla sfera delle potenze e a collocarlo al centro del mondo, egli a dargli coscienza della sua libertà e della sua dignità, a considerarlo non più come « anima » migrante in un corpo, ma come essere intelligente, capace di sapienza e d'arte, e che mentre di questa si serve a completare l'opera della natura, esalta quella nella contemplazione dei cieli (A 30).

Nell'universo di Empedocle evoluzione e involuzione si succedono in circolo, e l'uomo, che non ne è il soggetto, non aspira che ad uscirne. In quello di Anassagora l'evoluzione del cosmo non è che un preludio alla storia dell'uomo, la quale non è più una concatenazione d'eventi, da

cui egli non si possa salvare se non spogliandosi di ciò che lo fa uomo, per tornare a confondersi col principio da cui promana e che lo trascende, ma la progressiva imposizione delle forme ch'egli grado a grado discopre e conquista, e in cui amplia sempre più il suo potere. Il tempo rettilineo, che per la filosofia precedente era negatività e disvalore, si fa positivo ed ha un senso, e, quale condizione al progresso, non è più solo il tempo del cosmo, ma anche il tempo dell'uomo. « I mesi che nacquero con me, mi fecero piccolo e grande », fa dire Sofocle ad Edipo, interpretando Anassagora. Il passato, da regno della morte, si muta in tesoro dell'esperienza: è memoria, che, come madre della sapienza e dell'arte, fa che l'uomo « non affronti mai sprovveduto il futuro » (Sofocle). E un nuovo sentimento sorge, designato da una parola, che diventa immediatamente tecnica, e che è già nel primo stasimo delle *Coefore* e in quello dell'*Antigone*: *tolma*, o « audacia ». Perché il futuro non è predeterminato, è il regno della *tyche* e del possibile, e la *tyche* non solo « ama l'arte », come dice Agatone, ma sollecita l'audacia e la premia.

Anassagora e l'età di Pericle.

L'insegnamento di Anassagora coincide col periodo della maggiore espansione d'Atene e del suo massimo fiorire nelle arti, e, per quanto la sua teoria dell'uomo sia la conseguenza logica dei suoi principî, ne riflette lo spirito e le fornisce gli schemi ideali. Sullo sfondo di quella teoria è delineato il quadro che Tucidide ci presenta della grandezza d'Atene nell'*Epitafio* fatto pronunciare a Pericle nel secondo anno della guerra del Peloponneso. Ma, per il limite che è in tutte le cose umane, e per la deficienza stessa dell'idea, e che è propria di ogni teoria del progresso, era inevitabile che, non appena il moto d'ascesa si fosse arrestato e quello spirito si fosse abbattuto, la visione dell'uomo, che le sue arti fanno terribile in un mondo senza

Dio e governato in ogni incontro dalla *tyche*, venisse rigettata con orrore pari all'entusiasmo con cui era stata accolta. Che è quel che accadde sulla fine del secolo. Nel 411, dopo il disastro di Sicilia e nell'imminenza del colpo di stato preparato dagli oligarchi e ideologicamente giustificato sulla base delle teorie politiche sviluppatesi sotto l'influenza di Anassagora, Sofocle la confuta nell'*Edipo Re* [9] con un mito che dopo di lui rimase paradimmatico, per concludere che ogni sapienza umana è cecità e non approda che alla colpa. All'uomo non resta, dirà di lì a pochi anni, riprendendo, prima di morire, lo stesso mito nell'*Edipo a Colono*, che accettare il dolore e riconoscere il « divino », che, per quanto incomprensibile, è il suo unico ed ultimo porto. Il « divino » riconoscerà anche in una delle due ultime sue tragedie, *Le Baccanti*, l'anassagoreo Euripide, ma per identificarlo con la *tyche* che fino allora gli aveva contrapposto, un « divino » che non rifugge dalla violenza e dalla frode, forza pura, che trascende e l'uomo e il mondo, e di cui l'uomo ha da augurarsi di non avere a fare mai l'esperienza.

Ma, a malgrado di tutto questo, la teoria di Anassagora era una conquista per sempre. Quella forma, che i Greci dell'età omerica avevano contemplata nel mito degli dei e degli eroi, che Pitagora aveva identificata col limite e col numero, in cui Parmenide aveva ritrovato l'essere, Anassagora l'aveva definitivamente scoperta come costitutiva della mente dell'uomo. Questa mente era lo stesso intelletto in cui, nella sua specularità, si rifletteva l'essere di Parmenide, ma aveva in più il principio del moto e la coscienza, che, opponendola all'inerte e irriflessa identità dell'essere, mentre permettevano di assumerla a principio cosmogonico, la costituivano a ciò che la filosofia moderna chiama « spirito ».

Da questa mente muove Socrate, l'ultimo e il più puro dei discepoli di Anassagora e il suo superatore, su di essa speculerà Platone, e Aristotele la porrà al culmine del suo

9. Cfr. la nota precedente.

universo. Ma quali fossero per essere le sue sorti metafisiche, per essa era ormai possibile porre il problema di una gnoseologia e di una metodologia della scienza, di una logica come analisi del concetto e di un'etica fondata sulla ragione e assolutamente umana. Perché l'identità per essa s'era fatta pensiero, e la scienza non è se non questo pensiero alle prese con l'alterità e la molteplicità.

Tucidide storico anassagoreo.

Ma più importante per il nostro discorso è che questa teoria permise all'*historie* storica nata nella Ionia di uscire definitivamente dalla sfera della teologia e della poesia e di costituirsi a scienza cosciente del proprio metodo e capace di definire il proprio oggetto. Il primo monumento e il più grande per tutti i tempi l'abbiamo nella *Storia* di Tucidide. Confrontata con le *Storie* di Erodoto, essa se ne separa idealmente per una distanza che è enorme. Eppure tra l'uno e l'altro non v'è che lo spazio di poco più di una generazione, ma Erodoto rispecchia ancora la mente e la problematica di Anassimandro e di Ecateo, e Tucidide ha dietro di sé Anassagora. Discepolo di Anassagora lo considerarono gli antichi, ma i moderni, la vera immagine di Anassagora essendo ancora ignorata, non sanno in che cosa lo fu. Nei limiti e per lo scopo del presente scritto io non potrò accennare che all'essenziale.

E innanzi tutto, un'evidenza di fatto. Oggetto della narrazione di Tucidide è la guerra del Peloponneso, ma, per mostrare come essa sia la più grande e la più importante di quante ne erano state combattute fino allora, la fa precedere dal quadro delle condizioni primitive dei Greci, mostrando come solo gradatamente essi giunsero alle condizioni di potenza che resero possibile la guerra ch'egli intende narrare. È l'*archaiologia*, e non è che l'applicazione della teoria del progresso, sia nel concetto che nel metodo, perché la ricostruizone del passato è fatta sulla base

dei monumenti mitici e letterari, interpretati criticamente a mezzo dello stesso principio d'induzione che Anassagora aveva usato nell'indagine dell'universo. Questo principio domina tutta l'opera ed è a sostegno d'ogni conclusione.

Secondo punto: Tucidide vede l'utilità della sua storia in ciò che, le varie situazioni, per quello che è proprio dell'uomo, riproducendosi pressoché simili nel tempo, la conoscenza del passato giova anche a quella del futuro (1, 22). Di qui l'assoluta necessità non solo d'essere imparziali (1, 22, 3), ma anche di ricercare il vero con tutta la precisione (*akribeia*) possibile. Anche questo è schiettamente anassagoreo: l'uomo non ha arte, o, come dice Sofocle, « espedienti per affrontare il futuro », se non in quanto ha sapienza, ma la sapienza è memoria d'esperienza (fr. 21 b).

Se ora passiamo a considerare la visione che Tucidide ha della storia, anche qui ritroviamo l'uomo di Anassagora. Le forze principali che muovono la storia sono: l'intelligenza (*gnome*), il desiderio proprio dell'uomo di esser libero, e la *tyche*: le tre forze appunto che presiedono alla cosmogonia di Anassagora, perché il desiderio della libertà non è se non l'espressione di quell'*autokrateia*, che insieme con la *gnome* costituisce l'attributo essenziale del *nous*. E come libertà non vi può essere senza potenza (III, 64, 2), così la storia è la risultante dell'intelligenza, della potenza e della fortuna, che è la triade con cui si apriva il *Triagmos* di Ione di Chio (*synesis*, *kratos*, *tyche*).

A questi elementi bisogna aggiungere la *physis* e il *nomos*, la cui opposizione già implicita nella concezione anassagorea del progresso, era stata nella sua forma più radicale messa in evidenza e definita da Antifonte. L'una è il presupposto fisico dell'uomo, in quanto ente, oltre che razionale, naturale, l'altro è il presupposto storico, e, come la prima è nel suo fondo sempre la medesima, l'altro varia col tempo e nello spazio. L'insopprimibile desiderio di libertà e la necessità della potenza rende inevitabile la guerra, e però sotto l'aspetto politico la storia dell'umanità non è che una storia di guerre.

Se tutto fosse qui, lo spettacolo ch'essa offre, sarebbe assai triste e monotono. Ma al disopra della potenza c'è la cultura (*paideusis*), ed è essa che, nel suo progressivo crescere, dà una direzione al tempo e nobilita l'azione. Poiché tuttavia il continuo insorgere della *physis*, in cui rivive sempre l'uomo ferino delle origini, e l'incertezza della *tyche* rendono precario ogni acquisto e dubbio l'esito d'ogni impresa, e le società possono altrettanto facilmente crollare, quanto è più alto il culmine a cui sono arrivate, ed è in questa serie di ascese e di crolli che è il problema ultimo della storia in quanto storia dell'uomo, Tucidide sollecitato dalla stessa esperienza tragica della guerra da lui vissuta e narrata a dare una risposta, dà quella medesima che fin dalle origini era stata data dalle società guerriere della Grecia e che aveva il suo prototipo in Achille: oltre il tempo resta all'uomo immortale la gloria. La differenza è che lì era la gloria di un individuo, qui è la gloria di una città e di una civiltà. L'elogio di Atene ch'egli fa pronunciare a Pericle nell'*Epitafio* per i morti nel primo anno della guerra, supera la contingenza di un'esaltazione della patria, e va considerato come la sua ultima interpretazione della storia.

L'uomo di Anassagora.

Anassagora impronta del suo pensiero tutta la cultura attica del V secolo, e conclude il primo grande periodo del pensiero dei Greci, riconducendolo, dopo la rivoluzione religiosa del VI, alla visione che essi al loro primo ingresso nella storia avevano avuto della realtà e di cui è documento l'*Iliade*. L'uomo di Anassagora è lo stesso uomo dell'*Iliade*, solo che l'*aretè* di quello era limitata al coraggio e alla forza fisica, e l'*aretè* di questo è fatta d'intelligenza: un'intelligenza che in sé aduna tanto la *metis* pratica e tecnica di Ulisse quanto il *noos* contemplativo di Achille, e la

prima sottomette al secondo, dandole a guida la *theoria* e razionalizzandola nella scienza.

E, come al margine dell'*aretè* era la *moira*, da cui essa si salvava nella contemplazione del *kleos* celebrato dai poeti, così al limite della *gnome* è la *tyche*, e la soluzione è la medesima: la contemplazione delle forme che la costituiscono e che non sono più le gesta di un uomo, ma, come dice Euripide (fr. 910), « l'ordine perennemente giovane della natura immortale », ordine, di cui essa, come principio cosmogonico, è stata originariamente la causa, e che in proprio ha realizzato nella sfera dell'umano. Il che la colloca insieme dentro e fuori del tempo, differenziandola, pur nell'identità della conclusione, dall'*aretè* puntuale ed aoristica dell'epica: fuori del tempo per l'estratemporalità propria delle forme, nel tempo per la storicità della loro comparsa nel mondo.

Di qui il duplice aspetto della storia: l'uno logico, che le permette di costituirsi a scienza e di superare la contingenza del fatto nella necessità dell'idea, l'altro descrittivo e propriamente storico, costituito dalle peripezie attraverso le quali le forme per mezzo della *gnome* e della libera capacità di moto dell'uomo vengono, tra vittorie e sconfitte, realizzandosi nel tempo, e concorrono in uno con quanto è della sfera della *tyche* alla creazione degli eventi. Questo duplice aspetto, nel gioco tra l'immobilità contemplata dell'universale e la mobilità vissuta del particolare, opponendo l'una all'altra, permette la costituzione definitiva di un tempo assolutamente rettilineo, che, pur essendo qualificato nelle sue porzioni dalla direzione del moto assunto dalle forme (« i mesi che nacquero con me mi fecero piccolo e grande »), rimane nel suo sostrato assolutamente quantitativo e numerico.

Questo tempo resterà per sempre il tempo della scienza.

8. La Sofistica.

Protagora continuatore di Anassagora.

La Sofistica, ove si eccettui Gorgia, che appartiene ad altra corrente culturale e viene in Atene nel 427, quando essa aveva già dato si può dire tutti i suoi frutti, e la si consideri nel suo primo e più grande rappresentante, e cioè in Protagora (ca. 486-410), e nel suo immediato continuatore Antifonte (cronologia incerta, ma dovette essere di poco più giovane di Protagora), non è che uno sviluppo delle dottrine di Anassagora. Cominciando dalla famosa proposizione dell'*homo mensura* e dall'altra che l'equivale e secondo cui tutte le percezioni sono vere, esse sono già in Anassagora. Stando infatti ad Aristotele (*Met.*, IV, 5, 1009 b 25 = A 28), egli soleva dire ai suoi amici che « tali erano le cose per essi quali le ritenevano ». Ciò non era affatto una professione di relativismo e di scetticismo, ma del più crudo realismo, conseguenza diretta dell'identità eleatica di pensiero ed essere, sulla quale tutto il suo sistema era costruito e che sola rendeva applicabile il principio di « indurre le cose che non si vedono (i.e. percepiscono) da quelle che si vedono (*phainomena*) ».

E se alcuno volesse obbiettare che altro è il pensiero e altro la sensazione, gli si deve rispondere che la sensazione non comincia a distinguersi dal pensiero se non con Democrito, che primo separa le proprietà intelligibili dell'essere dalle qualità sensibili, ed Aristotele rimprovera ai presocratici in genere e ad Anassagora in ispecie di aver confuso l'intelletto con l'anima e la sensazione con il pensiero.

Su tale identità e su quel principio Anassagora si fonda per sostanzializzare tutte le qualità sensibili e, in base all'attestato dei sensi, concludere all'infinita divisibilità e mescolabilità di tutte le cose e proclamare che « in tutto v'è parte di tutto ». Ché, se voi volete seguire la via inversa, e, posta l'ontologia, cavarne la gnoseologia, dal « tutto in tutto » arrivate senz'altro all'*homo-mensura* e

alla verità di tutte le percezioni. Al « tutto in tutto » infatti Aristotele (*Met.*, IV, c. 5) e Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.*, I, 216 sgg. = Prot. A 14) riconducono le due proposizioni di Protagora. Da Sesto Empirico anzi risulta che proprie questa era la ragione data dallo stesso Protagora (*l. c.*, 218).

D'altra parte, anche a considerare le due proposizioni dal punto di vista meramente formale, è evidente che tutte le percezioni sono vere e l'uomo è misura dell'essere e del non essere delle cose, solo se la percezione presuppone l'essere, per modo che se v'è contraddizione, questa contraddizione sia dell'essere e non della percezione. E di fatti è in sede ontologica che Aristotele combatte Protagora, e non in sede gnoseologica, e che tutte le percezioni siano vere, perché non v'è percezione senza percepito, lo insegna anche lui, togliendo la contraddizione con la distinzione tra sostanza e accidente, e non con l'affermare che alcune percezioni sono vere ed altre false. Una distinzione analoga era del resto in Anassagora, il quale insegnava che ciascuna cosa ha nella sua unità le qualità che in essa sono in quantità maggiore e massimamente appaiono (B 12 fine).

Sicché la novità di Protagora si ridurrebbe a nulla? No. Perché ciò che nel sistema di Anassagora era implicito e, nel suo principio, era stato adoperato solo in sede fisica, egli lo mise in evidenza trasportandolo dal *nous*, specchio dell'essere, all'uomo che dell'essere è parte, ed estendendolo conseguentemente alla morale. La novità rivoluzionaria è quel dir « l'uomo », pari a quella di chi primo disse che, poiché il *nous* è tutto quel che v'è di divino nell'universo, e alla piena esplicazione delle sue potenze non giunge che nell'uomo, dunque Dio è l'uomo, o peggio ancora, l'uomo è Dio. Perché il *nous* è un universale, ma l'uomo è quello che tu ti trovi davanti tutti i giorni, il « ciascuno » di cui si parla nel verso di Euripide, con tutto quello che le sostanze-seme mescolate all'infinito, la *physis* che Antifonte opporrà al *nomos*, vi conservano del disordine (« in principio tutte le cose erano insieme ») e della ferinità

originaria, l'uomo che, pure avendo il *nous*, « non sempre se ne serve » e però non sempre giunge alla *phronesis* (A 100, 101 a). E quando a un tal « uomo » si dice: tu sei la misura di tutte le cose, le conseguenze si lasciano immaginare.

Ma non le trasse Protagora. Vicino come egli era ad Anassagora e nella cerchia di Pericle di cui fu consigliere ed amico, e maestro di virtù domestica e civile, come si proclamava, aveva ancora occhi per vedere il *nous* come specchio di quella forma di cui e Anassagora e Pericle si mostravano portatori. E però, nella sfera logica, si limitò a mostrare come su ogni argomento si potesse sostenere sia il pro che il contro (nel che subì certo anche l'influenza di Zenone), e, facendone applicazione all'eloquenza, a insegnare come « il discorso perdente si potesse fare vincente ». Ma i dànni che da ciò potevan derivare li corresse con la dottrina contenuta nel mito in cui travestì e divulgò la teoria del progresso di Anassagora, e secondo la quale la « giustizia e il pudore » sono fin dalla sua primissima origine connaturati all'uomo.

Che la teoria del progresso egli la togliesse da Anassagora e che anche per questo egli debba essere considerato anassagoreo, l'abbiamo mostrato in ciò che precede. Che anche questa dottrina venisse dal suo maestro, ce lo dice, come nessuno ha visto, Euripide, e ce ne dà anche la ragione. Nell'appassionata difesa infatti ch'egli ne fa nell'*Elena*, e che mette in bocca a Theonoe (personaggio simbolico, che, come vide a suo tempo il Pohlenz, non è altri se non quel *nous* « che in ciascuno è *theòs* »), fa dire a costei che « il *nous* ha in se stesso il tempio della giustizia » (v. 1003), e al fr. 910 (che il Diels ha accolto fra le testimonianze, v. A 30) scrive: « Beato colui che si dedicò alla ricerca e da quella apprese (ἱστορίας ἔσχε μάθησιν), né mai si volse a cose che potessero recare dolore ai suoi concittadini né ad opere ingiuste, ma (visse) contemplando l'ordine perennemente giovane della natura immortale, quale esso si costituì e per qual via e come. Ad uomini siffatti

non si presenta mai il pensiero di nulla di turpe ».

E in realtà, un *nous* cosmogonico, che ha come principio costitutivo l'identità dell'essere del quale è lo specchio, e a questo principio obbedisce fin dal suo primo moto, e per esso fa la scienza e introduce, dovunque la sua « esperienza » interviene, la razionalità e la finalità che è propria dell'arte, come potrebbe ammettere nell'attività pratica quel « disordine » ch'esso esclude in quella teoretica, e ignorare la giustizia? E come poteva ignorarla Anassagora, descrivendo il sorgere della società umana? In che cosa se non nell'istaurazione della legge e della giustizia consisteva il passaggio dallo stato « ferino » a quello civile? Rileggete l'esposizione che ne fa Sofocle nell'*Antigone*: « E la parola e il pensiero che ha le ali del vento apprese e l'amor della legge e il costume civile ». Ma non era più la giustizia fondata sulla « natura » animata dal « divino » o « sul giuramento prestato agli dèi » (Sofocle, *l. c.*), era la giustizia in cui nella sfera dell'azione si rifletteva l'universalità che è propria dell'intelligenza. Che è ciò che conferma Platone nel *Cratilo* (413 c = A 55) quando riporta come dottrina vulgata che « il giusto » per Anassagora « non è altro che il *nous* ».

Per arrivare alla coscienza riflessa e al concetto dell'universalità in quanto tale, bisogna che Socrate muoia in carcere e Platone, partendo da quella morte, giunga all'idea, e Aristotele la squaderni per l'universo, attraverso tutti i gradi che dall'essenza prima, movente ed immobile, si estendono agli ultimi recessi della materia. Che non era altro se non lo sviluppo di quel *nous* teoretico e poietico di Anassagora. Per intanto non ce ne poteva essere che il senso, il medesimo che, nella visione della realtà come forma, aveva ispirato l'etica eroica di Omero e di Pindaro ed aveva preso aspetto sensibile nella scultura dell'età arcaica, toccando il suo culmine di idealità in Fidia.

Di questo senso, che aveva nome *gennaiotes*, nobiltà dell'animo, era pieno Pericle, « l'olimpio », a cui « l'elevatezza dei pensieri » (*to hypselonoun*, Plat., *Phaedr.* 269 e)

e « la dignità del portamento » (*axioma tou ethous*, Plut., *Per.*, 4) si diceva fossero state comunicate insieme con « la scienza delle cose celesti » (*meteorologia*) da Anassagora (A 15). Nella *gennaiotes* Tucidide vede l'ultimo limite al calcolo dell'utile, a cui « la natura umana » è portata, e con valore tecnico l'attribuisce Sofocle al suo Edipo.

La corrente radicale: Antifonte e Critia.

Ma chi quel senso non aveva, e, incapace di contemplazione, nella natura vedeva non l'ordine, di cui ad Anassagora davano immagine i cieli, ma il « disordine » della ferinità originaria, era inevitabile che dalla verità di tutte le percezioni traesse anche la giustizia di tutte le azioni, e, capovolgendo la teoria del progresso, considerasse il *nomos* come cosa secondaria e additizia, e la *physis* non come qualcosa da superare, ma come unica base d'ogni scelta. Che fu l'opera di Antifonte e di Trasimaco e di quanti in Atene, addottorati ormai sulla non esistenza degli dèi — se Anassagora non ne aveva parlato, Protagora s'era spinto ad una professione d'ignoranza che equivaleva a una negazione — seguirono le loro idee. Le quali non rimasero nella sfera della speculazione, ma, aiutate dagli sconvolgimenti e dal rilassamento dei costumi provocati dalla guerra del Peloponneso, penetrarono profondamente nelle anime, e fornirono la base alla nuova morale apertamente proclamata nelle assemblee e attuata nella politica. Del sovvertimento dei valori che caratterizza la fine di quel secolo si ha un quadro in Tucidide e largo riflesso nelle tragedie di Euripide.

Nell'obliterazione dell'universale il particolare e l'individuale emergono in tutta la loro arbitrarietà e contingenza. La *tyche* dal limite d'incontro d'uomo e natura s'estende alla sfera della ragione, lascia alle circostanze e alla volontà particolare la decisione di ciò che per Anassagora e ancora per un Protagora era di pertinenza dell'intelletto ammaestra-

to dall'esperienza. E per la prima volta un nuovo elemento si scopre nell'uomo, la passione (*epithymia*) e quello che più tardi si dirà carattere (*ethos*) ed ora si chiama « modo » (*tropos*). La tragedia, che in Eschilo era teologica, che in Sofocle si mantiene ancora, ma ormai non in tutto, sul piano cosmico, si fa in Euripide psicologica: l'evento degrada a peripezia e l'eroe si particolarizza in un carattere. Il tempo rettilineo si rompe in ingorghi di punti e di linee spezzate. Nessuna esperienza essendo più valida, perde la dimensione del passato, riduce l'avvenire al rischio dell'istante, è la fugace e irripetibile occasione (*kairòs*) offerta dalla *tyche* (Thuc., II, 42, 4). La storia si perde nella cronaca, non è più la storia dell'uomo, in ciò che esso ha di universale, e neanche più della città come forma regolatrice della sua azione nel mondo, ma ciò che accade a quella cosa assurda che è l'uomo come « questo » uomo « qui », e per cui la società, le leggi, il cosmo non sono che circostanze (*ta pragmata*). Ed ecco l'etica del vivere alla giornata (καθ' ἡμέραν, εἰκῆ ζῆν) e l'arte del sottrarsi al dolore (*techne alypias*) di Antifonte. Guardate sotto questo rispetto, le ultime tragedie di Euripide (soprattutto l'*Elena*) costituiscono il parallelo negativo della *Storia* di Tucidide, e il concentrato pessimistico della visione di Erodoto, spogliata del « divino »: una vera e propria filosofia della storia quale poteva essere fatta dal punto di vista sofistico.

9. Gli atomisti.

L'esistenza del non-essere e il sorgere del materialismo.

Il sistema di Leucippo e di Democrito costituisce un passo in avanti rispetto a quello di Anassagora, ma anche un regresso. Il passo in avanti è rappresentato dalla semplificazione della deduzione. Anassagora aveva predicato

l'« è = era » di tutte le qualità sensibili. Gli Atomisti lo lasciano soltanto a quelle intelligibili, e cioè deducibili dal concetto di pluralità e di figura. Ma c'è un passo indietro: l'abbandono di quell'intelletto, che ormai, dopo Parmenide e Anassagora, non poteva più venir sacrificato all'essere.

La conseguenza fu che, per potere spiegare il movimento, dovettero dare esistenza alla non-esistenza: il vuoto, e abbandonare per intero il movimento al caso. Epperò, mentre per Anassagora il cosmo è il risultato dell'azione dell'identità rappresentata dal moto di rotazione del *nous* e di quella dell'alterità costituita dalle omeomerie, anche se il passaggio dal disordine all'ordine, data l'infinità dei rapporti di queste, è più affermata che dimostrata, per Leucippo e Democrito è interamente il prodotto dell'alterità infinita e del nulla. E se lì l'intelletto solo per il contenuto e per rispetto alla sua posizione storica nel mondo veniva ad essere posteriore alla natura, ma per la sua forma, e quindi ontologicamente, la precedeva, qui invece è in tutto e per tutto posteriore. Vero è che Democrito afferma anche lui la superiorità della conoscenza intellettiva rispetto a quella sensibile, e solo la prima considera autentica e l'altra chiama bastarda, ma di dove questo intelletto provenga non può dire.

Con Leucippo e Democrito è il primo vero e proprio materialismo che sorge. E la visione è più pessimistica che in Anassagora, anzi è pessimistica, ciò che in Anassagora non era, anche se Democrito accetta da lui la teoria del progresso, e la sviluppa in una visione storicamente più articolata e più ampia. Pessimistica, perché, come le qualità sensibili non sono che il temporaneo prodotto dell'incontro casuale degli atomi, laddove per Anassagora erano primarie ed eterne, così tutto quello che i mondi realizzano di forme, non ha più consistenza di un gioco di spume sul dorso di un mare eternamente mobile e infinito. Nell'universo di Anassagora ogni istante che passa, segna un progresso verso la forma, in quello di Democrito il progresso non c'è che entro determinati limiti di tempo, e, tutto essendo soggetto

alla legge degli urti, non c'è ordine che non possa quando che sia precipitare nel disordine.

I mondi nascono dall'incontro degli atomi, e dallo scontro degli uni con gli altri vengono distrutti. Il tempo, come tempo infinito e rettilineo, è solo tempo dell'universo. Per l'uomo c'è il tempo della sua vita, contraddittorio, continuamente attraversato dalla *tyche*, alla quale egli può sì opporre la sua prudenza e il suo coraggio, ma solo entro certi limiti. Di qui l'etica quietistica e rassegnata che prelude ad Epicuro. « Chi vuole avere l'animo tranquillo, non si deve dare molto da fare, né in privato né in pubblico, né per quello che si accinge a fare muovere a cose che superino il potere suo e della natura. Ma in tutto deve tenere questa cautela, che, se anche la *tyche* interviene e per quello che è dell'apparenza lo porta più in alto (ch'egli non sia), ne ha da fare poco conto e non metter mano a nulla che ecceda la sua possibilità. Giacché una modesta grandezza è sempre più sicura di una che ecceda il limite » (B 3).

L'insegnamento di Democrito cade verso la fine del V secolo e il principio del IV. Rispetto a quello che la cultura ateniese aveva raggiunto in quegli anni, egli non porta molto di nuovo. Alla posteriore storia della filosofia fornisce problemi e soluzioni particolari, e non viene ripreso e continuato se non da Epicuro. Platone e Aristotele continuano il discorso di Anassagora [1].

E in realtà era solo nella sfera dell'intelletto che le forme potevano essere ancora salvate. Tolto l'intelletto, tutto degradando a materia, l'accidentalità degli eventi non poteva essere sostenuta se non per poco. E però non appena quel nulla ch'essi si aprivano d'intorno fosse stato sentito in tutta la sua forza, il ritorno al « divino » sarebbe stato inevitabile.

1. Questo scrivevo nel 1953. Per il diverso risultato al quale l'estensione dell'indagine e una più matura riflessione mi hanno condotto in séguito sul rapporto che è tra Democrito e Platone, vedi *infra* a p. 248.

10. Socrate.

Riconquista delle forme nella sfera dell'umano.

Con Empedocle, Anassagora e Democrito si chiude il primo periodo della speculazione greca, con Platone s'inizia il secondo. Di mezzo sono i Sofisti e Socrate. Socrate ignora Empedocle e, per ragioni cronologiche, anche Democrito, e, come Protagora e Antifonte, continua Anassagora. Lo continua, come quelli facevano, per la sola parte che tocca l'uomo in quanto essere fornito d'intelligenza e capace d'arte, ed è più vicino a Protagora che ad Antifonte, perché anch'egli crede all'originarietà della giustizia e rifiuta l'opposizione di *physis* e *nomos*. Ma supera Protagora, in ciò che non separa il bene dal vero, e di fronte all'antilogia proclama la contraddizione e fa professione d'ignoranza.

La ragione di che è insieme pratica e teoretica: pratica, perché egli non può agire se non nella convinzione del bene; teoretica, perché non vede possibilità di discorso fuori di quel principio d'identità che è costitutivo del *nous* e domina intera la sfera della *techne*. Di qui i continui confronti con le arti. Come nelle arti la contraddizione è esclusa, così dev'esserlo per Socrate nell'azione. Sotto questo punto di vista, egli è il più diretto e fedele discepolo di Anassagora. Quel *nous* che si distingue dalla *physis* per non essere mescolato a nessuna sostanza, e solo è « per sé », e in tutto porta il principio dell'identità, ciò che esso fa come *nous* tecnico, deve farlo anche come *nous* pratico.

Ma qui Anassagora non basta più, perché le arti sono posteriori all'*empeiria* ed, oltre la *gnome*, presuppongono la *physis* e la *tyche*, laddove alla giustizia di sulla sola *empeiria* non s'arriverebbe mai: la *physis* e la *tyche* non conoscono se non l'utilità e la forza, come aveva insegnato Antifonte e ripeteva Tucidide. Appellarsi ai *nomoi*, se questi sono un fatto storico, non serve, perché non è il *nomos* che fa giusta la giustizia, ma è la giustizia che fa giusto il

nomos. E quand'anche si dica che « il *nous* ha in sé il tempio della giustizia », dato che il *nous*, senza l'esperienza, è vuoto e non può che girar su se stesso, in questo « tempio » non v'è nessuna norma che permetta di dire ciò che in un caso è giusto e ciò che non lo è. Di qui la necessità di « ricercare » che cosa è il giusto, e così che cosa è il buono, e che cosa è il bello, e quant'altro non cade sotto i sensi, e senza di cui tuttavia la vita non è possibile.

« A Socrate, dice Aristotele, si può attribuire la ricerca del "che cos'è" e il discorso induttivo ». Il che è vero solo in parte, e questa parte, è la meno importante. Il giusto e il buono sono concetti solo per chi li consideri oggetto di ricerca e di definizione, ma in sé non sono concetti, sono forme, nel senso stesso in cui lo saranno per Platone. Lo sono di fatto, perché Socrate solo guardando ad essi resta seduto nel carcere e beve la cicuta, e lo sono di diritto, perché hanno la stessa priorità ontologica dell'intelletto e delle sostanze-seme nelle quali Anassagora aveva moltiplicato l'essere di Parmenide. Per Anassagora, Protagora, Antifonte, Critia, la giustizia nasce storicamente dalla non-giustizia, ma per gli ultimi due sotto la pressione del « bisogno », ed è *nomos*, non *physis*, un fatto particolare che varia coi tempi e con le circostanze, per Anassagora e Protagora come storica attualizzazione di una capacità propria dell'intelletto. Socrate negandone la storicità e isolandola come oggetto di ricerca logica, non fa che portare all'ultima conseguenza il principio parmenideo su cui era costruito l'universo di Anassagora. « Come dal non-capello potrebbe nascere il capello? » diceva Anassagora. E come dal non giusto può nascere il giusto? veniva a dir Socrate. E allo stesso modo che Anassagora concludeva che dunque il capello è ed era, Socrate affermava che il giusto, se è, era. E nel fatto l'obbiezione che Socrate, stando a quanto ne racconta Platone (*Phaed.*, 97 b), muoveva alla cosmogonia di Anassagora, era che, avendo introdotto il *nous*, non lo aveva fatto agire « in vista del meglio » e cioè del fine. Ma, poiché il *nous* non crea ma riflette l'essere, l'obbiezione

non può aver senso se non in quanto si presupponga che « il meglio » esista per sé, che è ciò appunto che Platone fa esporre a Socrate nella medesima occasione.

Il che tutto non va al di là del Socrate storico, perché, quali che siano stati i suoi ragionamenti e le vie percorse dal suo pensiero, la visione della giustiiza e del bene come realtà a sé non fu solo sua, ma anche di Euripide. Realtà a sé, e cioè forma, è la « virtù » per cui s'immolano in lunga serie le eroine di Euripide, in un mondo dominato dalla *tyche* e dalla violenza della fiera che è al fondo dell'uomo, di quell'Euripide che si dibatte nelle antilogie e denuncia la contraddizione e conclude anche lui nell'aporia. E Socrate che beve la cicuta nel carcere per mantenersi fedele alla legge, di cui non sa dare una definizione, è un eroe euripideo. Ma ha in più qualcosa che manca ad Euripide, la fede nel « divino », in un « divino », di cui anch'egli, come Protagora e come Euripide, non sa dire « nulla di preciso », ma che per lui esiste, perché ne sente la « voce ». È una voce che non comanda, ma vieta, e non gli dice quello che deve fare, ma quello che non deve, perché quello che deve fare è scritto in quelle essenze, che è compito dell'intelletto decifrare.

E la novità di Socrate non era di vedere le forme — da Omero in poi i Greci non avevano visto altro — ma di vederle come forme puramente intelligibili e farne il correlato dell'uomo, inteso come intelletto. Ma questa novità non era possibile, se Anassagora non avesse scoperta l'universalità e infinità e quindi assoluta libertà di questo intelletto e non lo avesse elevato a principio cosmogonico. In Anassagora, a malgrado di tutti questi attributi, quell'intelletto era imbelle, perché le forme erano state ridotte alla pura e semplice qualità separata dalla figura, e come « semi » erano degradate a materia, per modo che, l'ordine (il cosmo) essendo posteriore al movimento, l'intelletto, non avendo per sé se non la pura e nuda identità dell'essere, per il resto doveva aspettare d'imparare dalla natura e dal caso. Il che, se non faceva scandalo nelle arti, era assurdo

nella sfera più specificamente umana, che è quella della legge e della giustizia. In quell'assurdo si muoveva la Sofistica. Socrate, figlio di uno scultore, obbedendo alla intuizione originaria del genio greco, estese l'essere anche a ciò che non era natura, e rendendo all'intelletto il suo vero oggetto, fece reale quell'universalità, che Anassagora aveva proclamata, ma non era riuscito a mostrare.

Ma la realtà dell'universale non si lascia indicare col dito, e neanche si raggiunge col discorso, si coglie con lo spirito ed è incomunicabile: può essere solo attestata con l'azione. Perciò non era isolabile se non nella sfera morale e doveva essere provata con la morte.

Questo il significato della morte affrontata volontariamente dalle eroine di Euripide, e qui l'alto insegnamento della morte di Socrate. Dalla meditazione di quella morte muove tutta la speculazione di Platone.

11. Platone.

L'eredità socratica: il cosmo intelligibile.

Il rimprovero che Platone muove ai suoi immediati predecessori, in un passo delle *Leggi* (x, 888 e ss.) erroneamente riferito ad Empedocle e che invece s'applica in tutto a Democrito e in parte ad Anassagora, è di far nascere il cosmo « non ad opera dell'intelletto né di qualche dio e in generale dell'arte », ma « della natura e del caso ». L'arte per costoro vien dopo, come cosa « al tutto mortale », e all'arte attribuiscono non solo le leggi, ma anche la religione, diverse presso i diversi popoli e nei diversi tempi, e che non hanno nessun fondamento nella « natura ». Anassagora era ricorso sì all'intelletto, ma, come Platone gli aveva già obbiettato nel *Fedone* (l. c.), non ne aveva fatto nessun uso. Che non lo potesse adoperare altro che come causa meccanica, abbiamo visto, e le ragioni eran due: la prima, che, l'intelletto riflettendo l'essere, esso

non può avere conoscenza del cosmo prima che il cosmo già sia; la seconda, che, essendo una sostanza in mezzo alle altre, ove anche questa conoscenza l'avesse avuta non avrebbe avuto il modo di informarne la materia. Che era la diretta conseguenza dell'essere-forma di Parmenide. Alla prima difficoltà Platone viene incontro estendendo a tutto ciò che è, la forma intelligibile rivelatasi a Socrate nella giustizia, e opponendo al mondo sensibile soggetto al divenire e considerato come « copia », il modello di un mondo intelligibile eternamente identico a se stesso e sottratto al divenire. La seconda era la più grave, ed egli dovette tornare alla *psychè* dei Pitagorici e ricorrere al mito. Vediamo d'intendere le due cose.

Il mondo intelligibile è costituito dalle forme e dall'intelletto che le riflette, il mondo sensibile dalle « immagini » di esse forme e dalla materia o, per essere più precisi, dal « ricettacolo » che le accoglie. La forma come puro intelligibile vien da Socrate, e l'intelletto è, nell'immediata tradizione del pensiero ateniese, quello di Anassagora. Ma l'uno e l'altra erano in Parmenide. Platone lo sa, e perciò lascia da parte Anassagora, e si ricollega direttamente a Parmenide, a cui dà il nome di « padre », e lo fa dialogare col giovane Socrate. Quando questi, nel dialogo omonimo, gli espone la teoria delle idee, Parmenide sorride, e non solo gli predice che un giorno vincerà la ritrosia che gli fa limitare l'esistenza di esse all'uno e al molteplice e al giusto ed al buono, ma, a malgrado delle difficoltà che esse sollevano, giunge a dichiarare che senza di esse « non v'è più possibilità di dialogo » (135 c). La ragione tuttavia che obbliga ad ammettere la loro esistenza non è quella di salvare il discorso, giacché ad essa si potrebbe ovviare considerandole, come a un certo momento propone Socrate, come semplici strutture del pensiero e niente altro (132 b). Ma Parmenide risponde che il pensiero è sempre di qualcosa. Che è argomento che trae la sua forza non dal presupposto che il pensiero sia garante dell'essere (quale pensiero?), o l'essere lo sia del pensiero (quale essere?), ove

si prendano a parte l'uno dall'altro, giacché sarebbe una petizione di principio, ma da ciò che la forma è quella tale cosa in cui essenza ed esistenza si rivelano inseparabili e fanno uno, l'essenza essendo, come abbiamo visto, trattando di Parmenide, la specularità dell'esistenza, e in questa specularità consistendo il pensiero: fatto che non si lascia né indurre né dedurre, ma si sperimenta: è nell'atto in cui si sperimenta, invincibile (la verità rivelata a Parmenide dalla dea), e chi non lo sperimenta non lo può intendere né apprendere.

Di qui la larga inintelligenza dell'idea platonica, inintelligenza, che, come è oggi, era anche al suo tempo, quando le forme, che fino al V secolo erano state vive nella religione e nell'arte, s'erano vuotate della loro sostanza per ridursi alla contingenza della figura. E Platone protesta contro tutti i tentativi di discorsivizzazione e volgarizzazione. La forma « non è cosa comunicabile (ἄρρητον), come ciò che è oggetto delle altre scienze » (*Epist.* VII, 341 c), bisogna avere una « natura ben dotata » (*ibid.*, 343 e) per arrivarvi, e ci si arriva « a stento », dopo lungo studio, ed è una rivelazione improvvisa. « D'un tratto (ἐξαίφνης), come luce che s'accenda da fuoco che balzi, essa si fa presente all'anima, e d'allora ormai cresce e s'alimenta da sé » (*ibid.*, 341 c). « Perché per ciascuna delle cose che hanno essere, tre sono gli elementi che ne permettono la scienza »: il nome, la definizione, l'immagine: e quarta è la scienza. Ma poi « bisogna porne un quinto, ed è essa la cosa, che sola è conoscibile e veramente è », e questa o la vedi o non la vedi (*ibid.*, 342 ss.). Di qui l'immagine della caverna nella *Repubblica*, di qui il luogo iperuranio nel *Fedro*.

La forma è l'essere che è, e l'essere che è, è forma. Aristotele rimproverava a Platone di non averla dimostrata. Ma come avrebbe potuto dimostrarla? E Aristotele dimostra forse egli quell'intelletto attivo, che è la sola parte eterna dell'anima ed entra dal di fuori? L'essere non si dimostra, né come essenza né come esistenza.

Si dirà che l'essere di cui parla Platone non è quello di cui parlano tutti. Già appunto! E come potrebbero parlarne se dietro non ci fosse l'essere-forma di Platone e di Parmenide? Ed essi non lo vedono. Ché se lo vedessero, non ne dubiterebbero. L'unica dimostrazione valida data da Platone è quella ontologica del *Timeo*: « se intelletto e opinione verace sono due specie distinte, allora bisogna assolutamente ammettere che questi *eide*, che noi cogliamo non col senso, ma solo con l'intelletto, esistono per sé (καθ' αὑτά). Ma se, come pare a taluni, l'opinione verace non differisce in nulla dall'intelletto, allora non c'è nulla di più saldo di quanto percepiamo col corpo » (51 d).

Tutto sta nel dimostrare che l'intelletto e l'opinione verace siano distinti, ma una tal dimostrazione non è accettabile se non da coloro che sentono la forza dell'intelletto, e che cioè vedono già la forma, e quindi per essi è inutile e per gli altri non vale. I quali obbietteranno sempre con Kant che dal fatto che il mio intelletto pensa dieci talleri, o quanti erano, non segue che io li abbia in tasca. Che è un misero argomento, ed è un paralogismo: perché sostituisce una relazione d'esistenza a un'essenza. Se io penso i dieci talleri, i dieci talleri esistono. Ma non li posso spendere. Giusto, ma neanche i dieci talleri che ho in tasca potrei spendere, se non esistessero già prima come essenze. Esistono, ma dove esistono? continuano ostinati. Nel cielo, risponde Platone, ma non nel cielo che vedete, in un cielo che non vedete. Ma questo è un mito! Sicuro! Altrettanto quanto lo è il cielo visibile, con la differenza che questo è contraddittorio e solo il primo è esente da quella contraddizione che voi non potete togliere dal cielo visibile tutte le volte che ne affermate l'esistenza, se non presupponendo a vostra insaputa proprio il cielo invisibile. Volete la testimonianza di un materialista? Ecco Democrito, che credeva veri e cioè esistenti solo gli atomi e il vuoto, due intelligibili, e per il resto non ammetteva che una conoscenza bastarda.

Le forme sono. Ed è inutile aggiungere intelligibili, per-

ché la forma è sempre intelligibile e, in quanto è intelligibile, essa appare anche come sensibile: in Socrate che beve la cicuta, nel bel viso di Fedro; abolendo la distinzione. Ma la distinzione risorge non appena *in* questo mondo, di cui siamo certificati da quella cosa che chiamiamo senso, e che oscilla tra l'« è - non è » dell'evento e l'« è - è » della forma, non appena, dicevo, appare il non-essere. Perché « quello che l'essere è al divenire, è la verità (e cioè l'intelletto) alla *doxa* (che è come dire al senso) » (*Tim.*, 29 c). E allora si pone il problema del rapporto tra mondo intelligibile e mondo sensibile, e ancora prima quello delle forme tra loro. Perché la forma è un assoluto e, in quanto forma, esclude ogni relazione.

La soluzione di Platone è la dialettica, la cui possibilità viene fondata negativamente nel *Parmenide*, rompendo l'uno e mostrando che esso, come puro uno, è impensabile, così come è impensabile la molteplicità senza l'uno, e positivamente nel *Sofista*, con le cinque categorie o « forme supreme » dell'essere, della stasi, del moto, dell'identico e dell'altro, e con la dottrina della reciproca convenienza non di qualunque forma a qualunque forma, ma di alcune ad alcune.

La molteplicità delle forme viene per tal modo ad unificarsi in un tutto di cui ciascuna di esse è parte, e che da Platone viene paragonato a un organismo. La singolarità viene salvata nella gerarchia, ma l'assolutezza passa al tutto, che viene così ad essere esso la vera e propria forma: il cosmo intelligibile, che si rispecchia nella sua totalità nell'intelletto, e le cui articolazioni è compito della scienza ritrovare: l'essere di Parmenide tolto all'astrattezza della mera esistenza e qualitativamente specificato in un gioco di specularità che dal centro vanno alla periferia e dalla periferia tornano al centro.

Tutto articolato nelle sue parti ed eternamente identico ed uno, questo cosmo intelligibile è insieme mobile e immobile, e tale è l'intelletto che lo riflette. Ma mobile non può esser detto se non per figura, perché quella che noi

diciamo mobilità, non è se non la specularità dell'essenza, e, l'alterità rimanendo sempre al margine, ogni « è » è sempre chiuso nell'identità con se stesso ed esclude il « non è », senza cui non v'è moto. E però l'intelletto, che lo riflette, riflettendolo sempre come totalità, e nella parte e nel tutto, esso è anche fuori del tempo, fermo in un « è », che non solo esclude il « non è », ma anche l'« era » e il « sarà », e, quando noi, a significarne l'eternità, diciamo che era, è e sarà, « adoperiamo senza avvedercene espressioni che ad esso non convengono » (*Tim.*, 37 e)[11].

11. Per quegli storici della filosofia che, impigliati nel gioco di una logica, che, astratta dalle singole posizioni che l'uomo può assumere verso l'essere, e posta in assoluto non ha più senso (ogni logica vale per i suoi principi e presuppone una metafisica, anche quella dei logici di Vienna), per questi storici, dico, che, partendo da una tale logica, trovano tutto questo contraddittorio, e regalano a Platone la dialettica di Eraclito, quando non è addirittura quella di Hegel, riporto questa pagina di un « puro visibilista » ignaro di filosofia sul Cortile del Palazzo Ducale di Urbino, e precisamente di Adriano Stokes. « L'invalicabile fra le cornici delle finestre e la lesena lungo il piano superiore, o l'esatta incorniciatura di una finestra che giaccia dietro sul muro — poiché il colonnato di sotto è ampio — conferiscono ad ogni forma lapidea una *individualità suprema*, benché ciascun pilastro, per esempio, sia *identico* all'altro [*che è il problema di fronte al quale si trovò Aristotele quando dovette moltiplicare i primi motori, e lo risolse il giorno in cui capì che nella forma essenza ed esistenza fanno uno*]: sicché par di assistere a una mirabile gara di capolavori di *scultura* [*v. infra quanto sarà detto dell'architettura e la nota relativa*] intesi ciascuno a mostrare come uniche le bellezze del suo vicino [*l'alterità che resta sempre al margine dell'identità*]. Nessun altro rapporto è tra loro. Le loro posizioni sono inattraversabili, e la mano non osa toccare due forme di pietra ad un tempo. Fioriscono esse dal mattone: un *tutto fatto di parti singole come il tutto* ». (Da *The Quattro-cento*, trad. di R. Salvini in *La critica d'Arte moderna*, Firenze, 1949, p. 283. Il corsivo e le parentesi quadre son miei). E si legga ancora: « Quando il fattore temporale, quando la successione e il ritmo o il trattamento lineare in un'arte visiva [*meglio sarebbe detto: in un'opera d'arte che l'assoluta prevalenza della forma rende assolutamente visiva, su che v. infra*] costituiscono l'elemento più evidente, si tratta allora di arte visiva nel senso più largo che essa è percepita dall'occhio. Poiché l'immediatezza è tradita: la sintesi immediata che l'occhio solo può compiere... Ciò che io chiamo materia puramente visiva è cosa dissociata

Il movimento e il tempo che non sono nel *nous*, sono nella *dianoia*, che è dell'uomo e non dell'essere, ed è della *dianoia*, non del *nous*, la dialettica, che va « su e giù » dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, dispiegando nella temporalità del discorso quello che nella *noesi* è fuori del tempo, ma alla visione del tutto nelle parti e delle parti nel tutto non giunge se non cessando di essere *dianoia* e facendosi *nous*, per una illuminazione improvvisa, che solo a pochi è concessa.

Realtà dell'anima: scienza e mito.

Ma a Platone codesto non basta. Nel *Sofista* (248 ss.), sostanzializza l'intelletto e considerando il rapporto tra esso e la forma non più come rapporto di specularità, ma di attività, nega che un tale cosmo, ove il moto non sia reale, possa mai « avere intelletto ». Perciò v'introduce la *psyché* e cioè l'anima, come principio indipendente e indifferenziato di movimento, definita come « ciò che muove sé da se stesso » (*Phaedr.*, 246 a) e fatta supporto all'intelletto (*Soph.*, l. c., *Tim.*, 30 b). E con l'anima v'introduce la « vita », facendo dell'« Essere interamente perfetto » (τὸ παντελῶς ὄν) e cioè del cosmo intelligibile, il « Vivente perfetto » (*Tim.*, l. c.).

Perché questo? Per più ragioni. Innanzi tutto in forza dell'« è - è » eleatico. Se nel mondo sensibile v'è l'anima, vi dev'essere anche nel mondo intelligibile, o, come si dice

dal suono come dal silenzio, dal passato come dal presente e dal futuro [*le stesse parole di Platone!*]. Le cose son là: espresse, esposte, inalterate nella luce, nello spazio. Le cose son là. Alcuni chiamano drammatico o improvviso [*l'exaiphnes di Platone, ma v. a p. 61*] un effetto così immediato, perché non vi sono parole prive di associazioni temporali [*cfr.* PLATONE, *Epist. VII*, 343 a]: e in ogni caso poche menti sembrano capaci di sganciare lo spazio dal tempo. Questa capacità appartiene quasi interamente al Quattrocento » (*ibid.*, p. 285). Sì, ma prima che al Quattrocento ai Greci, che furono i primi a separare lo spazio dal tempo, perché furono essi a conquistare la « forma ».

nel *Sofista* (247 e), « tutto ciò che ha una *dynamis*, sia d'agire che di patire, anche se la esercita una volta sola, è ed è realmente ». In secondo luogo: una volta separata l'essenza dall'esistenza e cioè reduplicata l'esistenza, giacché l'essenza porta sempre con sé l'esistenza, e reduplicatala in un'esistenza che è sempre identica a se stessa e quindi è anche assolutamente essenza, e in un'esistenza che non è sempre identica a se stessa e solo parzialmente è essenza, il cosmo intelligibile e il cosmo sensibile, il passaggio dall'uno all'altro non poteva essere operato se non da qualcosa che non fosse più forma, ma forza, e non forza meccanica, ma potenza, capace di permeare l'essere riempiendone la specularità e la chiusura. Limitarla alla sola sfera della *genesis* o del divenire, Platone non poteva senza o abbandonar questa per intero alla contingenza e rendere ancora più inesplicabile il rapporto tra l'anima e le forme, o calare anche le forme nella *genesis* e toglierle dalla loro trascendenza. La seconda via fu quella seguita da Aristotele, ma non risolveva la difficoltà, giacché, per l'inseparabilità del *tode* dal *ti*, e cioè per l'impossibilità di cogliere una esistenza che non sia l'esistenza dell'essenza, la « cosa » rimaneva altrettanto trascendente quanto la « forma », e, una volta separata la sostanza dagli accidenti, la dualità sorgeva intera. Peggio ancora era che l'individualità e gli eventi cadendo dal lato degli accidenti e cioè del non-essere, Dio veniva ad essere completamente eliminato dal mondo.

E qui è la terza ragione da cui Platone fu mosso. Perché la prima forma in cui Socrate s'era affisato e da cui muove Platone, è la giustizia, che, se è contemplata dall'intelletto, lo trascende, come trascende la forma, giacché essa tocca quella cosa misteriosa che è l'individuo, il *Dasein*, e cioè l'anima, « quella parte di noi, qual'essa sia, a cui sola si riportano l'ingiustizia e la giustizia » (*Crit.*, 47 e) e che si muove nella sfera del « sacro » e dell'evento. *Hic et nunc* si è giusti o ingiusti, non fuori del tempo e dello spazio, e sono « io » che sono giusto o ingiusto, che devo decidere e che decido anche se non decido, e la mia decisione impe-

gna il futuro, la vita e la morte: io, questa cosa invisibile, senza figura e senza volto, sottinteso sempre e non presente mai, che quando si svela, è come un punto che sprofonda all'infinito, e mette terrore, di fronte a un altro infinito, l'*ubique et semper* del *periechon*, e cioè Dio.

Di qui il *daimonion* di Socrate e il Dio, in cui sempre crede Platone, indipendentemente da ogni argomento di ragione, perché egli tutta la vita non cerca che la giustizia per sé e per gli altri, e fa scienza innanzi tutto per questo, e non separa mai il problema dell'universo da quello dello Stato. E però, se la giustizia non v'è senza io e senza Dio, non vi può essere un universo senza anima, una forma senza evento. Questo fa intendere il significato che il x libro ha nelle *Leggi*. Quelli che negano che la giustizia e le leggi siano per natura, lo fanno perché dal loro universo hanno tolto gli dèi, e li hanno tolti perché ignorano che cosa sia l'anima.

Dell'anima Platone parla sempre sotto forma di mito o in termini di semplice probabilità: di quello che essa è nella sua essenza e nelle sue parti, e della sorte a cui va incontro nel visibile e nell'invisibile, non vi può essere scienza [12]. E lo dichiara esplicitamente (*Resp.* 435 d; 611 b - 612 a; *Phaedr.* 246 a; *Tim.* 72 d). Una sola cosa cade nella sfera del « discorso » e può essere dimostrata dialetticamente: la sua esistenza e la sua immortalità. Perché il movimento presuppone il motore, e il motore primo non può essere se non quello che si muove da sé. E questo è appunto ciò che chiamiamo anima, e, come « principio d'ogni moto », è di necessità immortale (*Phaedr.* 246 a ss., *Legg.* x, 893 ss.).

Ma dire che l'anima è « principio di moto », non basta, bisogna aggiungere: indifferenziato, come già s'è detto al principio. Giacché il moto ha diverse specie, e tutte si ordinano nei due generi del « medesimo » e del « diverso ».

12. V. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930, 76 ss. e i testi citati.

Ora, solo il moto nel medesimo è conforme all'intelletto, ed è il moto circolare, e l'anima muove di questo moto, solo in quanto segue l'intelletto, ma può anche non seguirlo e muovere in senso al tutto contrario, disperdendosi nella rettilineità spezzata del diverso. Ciò che nel x delle *Leggi* (895 c ss.) conduce alla distinzione delle due anime: una « autrice di bene » e l'altra « che ha il potere di operare sia il bene che il suo contrario ». Che non sono affatto due anime, ma senz'altro l'anima in ciò che la definisce, e, come causa puramente motrice e che, in quanto tale, per parlare il linguaggio d'Aristotele, « ammette anche l'altro », la distingue dall'intelletto, che ad essa tuttavia è congiunto. Per questo è irraggiungibile alla scienza e su di essa non si possono fare se non discorsi probabili o narrar miti.

Un discorso probabile è la tripartizione in desiderio, ira e intelletto, fatta nella *Repubblica* e ripresa sotto forma di mito nel *Fedro*; un discorso probabile in un mito la sua costruzione ad opera del Demiurgo, che mescola insieme e divide e suddivide in proporzioni aritmetiche ed armoniche l'indivisibile e identico col divisibile e diverso. Che sono modi di rendere rappresentabile ciò che in se stesso è irrappresentabile. E se voi credete attraverso quelle rappresentazioni e quei numeri di avere colto la vera essenza dell'anima, come, a malgrado degli avvertimenti di Platone, credono di potere o dover fare quanti ci speculano sopra, v'ingannate, perché quelle rappresentazioni e quei numeri vi portano nella sfera della meccanica, che è la sfera delle forme, e l'anima quando l'avete ridotta alla meccanica, o si spezza in parti che non possono essere più ricongiunte se non per l'azione di un altro principio o viene per intero assorbita dalla specularità dell'intelletto, e nell'uno e nell'altro caso dilegua come anima. Quelle rappresentazioni e quei numeri sono simboli, nel senso in cui al principio di questo studio abbiamo detto doversi intendere il simbolo, e rinviano a un *ganz Anderes*, che può essere solo vissuto nell'evento, quell'interamente altro che è, all'uno dei poli, l'Io, e, all'altro, Dio.

Questo spiega come Platone possa senza contraddizione affermare nel *Timeo* che l'anima è stata formata dal Demiurgo ed è coeva al mondo, e nelle *Leggi* farne la causa per eccellenza prima d'ogni cosa e fondare sulla dimostrazione della sua esistenza e della sua eternità l'esistenza degli dèi. Giacché che cos'è quel misterioso Demiurgo se non anima? Un'anima che opera soltanto il bene, e, pure operando secondo l'intelletto, lo trascende, perché l'intelletto è chiuso in se stesso, ed essa esce fuori di sé, mossa da una « bontà » (*Tim.* 29 e), che è cosa ben diversa dall'immobile specularità della forma, perché è un atto di volontà e di arbitrio: l'unica ed ultima causa del mondo.

Un'anima il Demiurgo, e la prima cosa che fa è di formare l'anima del mondo, e poi le anime degli astri, e dopo le anime del mondo e degli astri, che son « gli dèi generati », fa quelle destinate ad animare le specie viventi che popolano l'aria, l'acqua e la terra. Ma mentre per le prime si serve della mescolanza dell'identico e del diverso e dell'identico e del diverso combinati insieme, per quest'ultime, la prima mescolanza essendo stata tutta adoperata, non può ormai usare che l'identico-diverso più *il* diverso. Di qui la maggiore labilità di esse. D'onde parrebbe che la prima anima, quella del Demiurgo, sia fatta solo d'identico. Lo è nelle sue operazioni, in quanto ella non può operare se non come intelletto, non lo è in quanto opera. Altrimenti sparirebbe intera nell'intelletto, e non sarebbe più principio di moto e non potrebbe mai operare, perché non sarebbe mai volontà. Ora, questa volontà, questo arbitrio, non è il medesimo che è nelle anime mondane, pronte sempre a trascorrere nel diverso: trascende l'identico e il diverso, è volontà pura, arbitrio puro, e, come tale, coincide con l'assoluta necessità: il mistero appunto del « divino », che è sempre *hic et nunc* e sempre *ubique et semper*, punto sempre determinato nel tempo e nello spazio e infinità che li trascende e li « abbraccia », *il* mistero dell'evento. Perciò Platone scrive che « è gran cosa trovare il fattore e padre di questo Tutto, e, una volta che s'è trovato, è impossibile dirlo a tutti » (*Tim.* 28).

E nel fatto, se ad ogni cosa corrisponde un nome, una definizione e un'immagine, Dio non si lascia chiudere in un nome, né sciogliere in una definizione, né contemplare in nessuna immagine, perché non è « cosa », non è « essere », trascende l'essere, e l'unico discorso che di lui si può fare è quello del mito, dove la parola non vale più per sé, ma per « l'altro ».

Il Bene.

Ma il nostro discorso non è completo, né per quanto riguarda l'anima, né per quanto riguarda le forme. Perché l'anima del mondo e le altre anime che sono in esso sono composte d'identico e diverso, e identico e diverso sono anche nel mondo intelligibile, in quanto ciascuna forma essendo se stessa, non è l'altra, ma *il* diverso che entra nella composizione di quelle anime è di ben altra natura, perché è il diverso dell'infinitamente divisibile che è proprio dei corpi, ed ha il suo principio in ciò che dagli interpreti di Platone viene, con termine aristotelico, chiamato « materia ». D'altra parte, le forme son l'essere, e nella loro specularità l'intelletto, ma l'intelletto e l'essere non sono tutto: « al di là dell'essere », ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, è il Bene (*Resp.* 509 b).

Materia e Bene costituiscono i due estremi dell'universo platonico, e, fra tutti i problemi che esso solleva, sono i più dibattuti. Cerchiamo di venirne in chiaro, e cominciamo dal Bene. Platone ne parla per similitudine, e lo paragona al sole. Come il sole rende possibile all'occhio la visione nella sfera del sensibile, così fa il Bene con l'intelletto in quella dell'intelligibile. E come la luce e la vista sono simili al sole, ma non sono il sole, così la verità e la scienza sono simili al Bene, ma non sono esso stesso il Bene. E il paragone non s'arresta qui. « Il sole dà alle cose sensibili non solo la possibilità d'esser viste, ma anche

il nascere, il crescere e la capacità di nutrirsi, per quanto esso stesso non sia né nascita né crescita né nutrimento. Al medesimo modo per le cose conosciute dall'intelletto si deve dire che dal Bene viene ad esse non solo l'essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), pur non essendo esso stesso essere (οὐσία), ma qualche cosa che è al di là dell'essere per dignità e potenza » (*Resp.* 507 b - 509 b).

Tentare di logicizzare questa similitudine, per arrivare al concetto che dovrebbe nascondersi dietro, sarebbe un errore. Platone stesso ve ne dissuade: il Bene è al di là della scienza, e non si lascia ridurre a concetto. Dietro quella similitudine v'è un'esperienza, la quale non può essere se non descritta come esperienza, e quindi per immagini. Ma non è unicamente platonica: in diverso grado è universalmente greca: è l'esperienza che i Greci avevano fatta del « divino » nella sfera della forma, e che, portata al limite, s'incontrava con un'esperienza parallela della sfera dell'evento: l'esperienza della luce, che è propria della forma, ma è anche uno degli aspetti sotto cui il *periechon* si rivela nell'evento.

Luce e forma nell'esperienza dei Greci.

La forma è di per se stessa luminosa, la luminosità non essendo altro se non la visibilità che ne costituisce l'essenza. Nella tradizione poetica ed artistica greca forma e luce fanno uno, e la luce non è esterna, è interna alla forma. Ma è particolarmente sensibile al limite, che ne è la parte più precaria: è come un'aureola, e vi crea una tensione che, annullando quanto è d'intorno, fa della figura una cosa assoluta. Numi ed eroi splendono e appaiono sempre aureolati di luce: ciò che li esalta sopra la finitezza della figura e li fa numi ed eroi, è essa stessa questa luce, l'αἴγλη di cui Omero avvolge l'Olimpo [13].

13. V. *Forma ed evento*, Vicenza 1967², pp. 41 e 50.

Per un greco essere ed essere nella luce (ἐν φάει) sono sinonimi. Pindaro è tutto pieno di luce, e la personifica in Theia o « Divina » e la fa madre del Sole. « Madre del Sole » — canta nell'*Istmica V* — « Theia dai molti nomi, in grazia di te gli uomini apprezzano sopra ogni bene l'oro dall'ampio potere. E le navi che s'inseguono sul mare, e i cavalli aggiogati ai carri nelle gare dai rapidi giri, per il pregio di cui li rivesti, sono mirabili a vedere ». Ma più che la testimonianza dei poeti è importante quella degli artisti, perché più immediata. Ciò che, nell'assolutizzazione della figura, quale appare nelle opere del VI e del V secolo, distingue in proprio la plastica greca e ne costituisce il segno più direttamente sensibile, è la luce: che vien dall'interno, ed arde al limite e lo chiude. Esempio massimo ne è l'Apollo d'Olimpia. Ma non è necessario ricorrere alla statua d'un nume: basta una sola delle colonne del tempio d'Atena a Siracusa.

Tensione e vibrazione sono manifestazioni di forza: una luce che vibri è già dinamica e, come tale, epifanica: tocca, anche se in grado minimo, all'esistenziale e fa presente « l'altro ». Ma esistenzialità, e cioè eventicità, e forma non si lasciano conciliare. Perché la forma non degradi a simbolo, è necessario che il centro resista e la vibrazione si fermi al limite. È un equilibrio instabile, che non può esser raggiunto se non nell'attimo, l'*exaiphnes* di Platone e il *kairòs* di Pindaro (*Pyth.* IX, 78), e va riconquistato ad ogni istante. In questo equilibrio è l'essenza della « bellezza », di quella che Pindaro chiama *charis* o « grazia », e che è inseparabile dalla forma (cfr. *Ol.* VI, 76): un equilibrio in cui la visione è « vissuta » come epifania, ma, contenendo quanto questa ha di eventico, mantiene l'essenzialità della cosa.

Di qui il *thambos*, che nelle descrizioni dei poeti greci accompagna la rivelazione della forma, dio o eroe che sia, e che, pure essendo nella sua radice il medesimo di quello che caratterizza la presenza del « sacro », se ne distingue in ciò che al « terrore » di cui quello è pieno, e in cui la

visione s'annulla, sostituisce il *thauma* o la « meraviglia », e si fa positivo nel « piacere ».

E la lingua ce ne dà la prova. La medesima *charis* adoperata a significare la bellezza designa anche il piacere che essa procura. Ma ancora ha altri due significati, e sono anch'essi nel medesimo rapporto di polarità: è dono d'amore e ricambio di questo dono o gratitudine: l'*eros anteros* del *Fedro* platonico. Perché ciò che è bello s'ama, e, per la specularità della forma, da cui questa polarità si genera e nella quale si chiude, l'amore, come dice Platone, dopo avere toccato l'amato, deve rifluire all'amante. La specularità pura è nell'intelletto, ed è « sapienza » o *sophia* (*Ol.* I, 116 *et passim*), « l'unico specchio (ἔσοπτρον) » che l'uomo ha « delle opere belle » (*Nem.* VII, 20). E, in quanto quelle opere sono « belle », e la bellezza è la « luce » di cui la forma arde e vibra nell'attimo dell'epifania, ed è *charis*, anche questa « sapienza » è una rivelazione dell'attimo, una rivelazione concessa solo a chi ha « natura » atta a riceverla (*Ol.* II, 86; cfr. Plat., *Epist.* VII, 343 e), e anch'essa vibra e « s'accende » (*Isthm.* VII, 23), ed è *charis* (*Ol.* I, 30; XIV, 1 etc.), « l'estremo fiore della sapienza », che « sulle correnti gloriose del canto » toglie quell'attimo all'oblio e lo rinnova oltre il tempo (*Isthm.* VII, 18; IV, 41; *Nem.* IV, 7 etc.). E però le Grazie vanno tanto con Afrodite quanto con le Muse (*Paean.* VI, 2; *Pyth.* VI, 1; *Nem.* IX, 54).

E qui è da dire che la vibrazione e la tensione che caratterizzan la forma, quale ai Greci s'era rivelata nell'arte, son fatto proprio dell'arte e non della forma. Tanto è vero che, la forma essendo di per sé luminosa, non sempre quella vibrazione e quella tensione lo sono: possono essere anche di tenebra, pur mantenendo la forma la sua visibilità e la sua luce. Tale è Achille, per limitarci a un esempio, nell'atto in cui trionfa su Ettore ed ode da lui la predizione della sua morte. E i Greci la forma la conobbero prima che nella scienza nell'arte, non perché l'arte l'abbia propria, per modo che, dovunque sia l'arte, anche la forma, in quanto

forma, si sveli, ma perché eran Greci e quell'arte era la loro arte.

Son due punti essenziali e dobbiamo chiarirli, se vogliamo intendere Platone. E innanzi tutto il secondo. Perché prima dei Greci quella forma, presa in assoluto, come va presa per essere « la forma », non c'era, anche a mettere in conto gli Egiziani, che più di tutti vi s'accostarono, e dopo i Greci non ci fu più per lungo tempo, e, quando riapparve, non era già la forma dei Greci, ed oggi il parlarne è una favola, e tuttavia l'arte c'è e c'è stata sempre, a partire dalle pitture di Altamira e di Lascaux. E ai Greci si svelò, perché, come abbiamo detto, eran Greci, perché cioè quell'« x », a cui l'analisi fenomenologica d'ogni civiltà s'arresta, e che costituisce il principio dal quale dipendono le varie manifestazioni che la definiscono, nel campo dell'arte come della religione, del pensiero riflesso come della vita, quell'« x », dico, fra tutte le posizioni che l'uomo può assumere verso l'essere, per gl'infiniti gradi che vanno dall'evento alla forma, e che, per essere queste due categorie indialettizzabili e non lasciarsi ricondurre a un principio superiore, si sottraggono ad ogni deduzione e non possono essere se non constatati e descritti, quest'« x » dunque, fra tante posizioni possibili, li determinò a quella più vicina alla forma [14].

14. Nient'altro se non questa « x » è il famoso *Kunstwollen* del RIEGL. Perché egli diceva: quale è il principio in base al quale, fra tutte le forme che possono essere pensate fra i due « estremi » dell'assolutamente discreto (*die äusserste Isolierung*) e dell'assolutamente continuo (*die äusserste Verbindung*), estremi puramente teorici e che non possono essere mai oggetto d'arte, gli artisti nelle diverse età sono portati ora alle une ora alle altre? Tutto quello che possiamo dire è che questo fu il loro *Kunstwollen*, quel *Wollen* cioè in cui di volta in volta prende forma il « *Drang* estetico » di cui il *Kunstschaffen* è espressione. « Ciò da cui questo *Drang* può essere determinato — materia, tecnica, uso a cui l'opera è destinata, immagine mnemonica — tutto codesto è per noi, ed è il meno che possiamo dire, un *ignoramus* e forse per sempre un *ignorabimus*. *Es bleibt nur das Kunstwollen, als das einzig sicher Gegebene übrig* » (*Ges. Aufsätze*, Augsburg-Wien 1929, p. 59). Che è una perfetta tautolo-

L'arte come « poiesis » o « cosa che vien fatta ».

Il primo punto ce lo chiarirà la risposta al problema posto dal secondo. Perché si domanda: se la forma non è dovunque è l'arte, l'arte non è forma? E se è forma, in che cosa si distingue da quella che noi chiamiamo la « forma »? La « forma » è la « cosa veduta », e assolutamente veduta, e, in quanto assolutamente veduta, assolutamente esistente: l'essenza che in sé involve l'esistenza. L'arte invece non è « cosa », è « opera », e cioè « cosa fatta », e, poiché il « fare » che è nella definizione deve ritrovarsi *realiter* nel definito, essa non *è* tale se non nell'atto in cui « vien fatta ». Da codesto « fare » ha in greco tratto il nome ciò per cui essa è arte, e che, valendo per tutte le arti, è rimasto fin dall'età più antica specifico dell'arte della parola: ποίησις o « poesia », un nome che, per quella rispondenza che i nomi, come dice il poeta latino, hanno spesso con le cose, è *nomen actionis* e non *rei actae*, e

gia. Giacché equivale a dire che l'artista non per altro sceglie quella forma se non perché la sceglie. Ma in ciò sta il merito, perché solo in una tautologia può risolversi una causa di cui si conoscono gli effetti e che, come residuo dell'analisi, non si lascia in nessun modo determinare. Per dirne di più voi dovete costruire una metafisica, e allora, una delle due: o voi riconducete quel *Wollen* ad una causa meccanica, e l'opera d'arte vi diventa opera della natura, o parlate della « libera creatività dello spirito », e, in questo secondo caso, o questa libertà la chiudete in una logica, e tornate alla meccanica, o non la chiudete e la lasciate assolutamente indeterminata, e nel fatto verrete a dire quel che dice il Riegl, con la differenza che egli non si pronuncia e la lascia come un « x », e voi ne fate un mito. Con che non si vuol negare che l'uomo sia « libertà », ma, per il fatto che non lo si nega, dato che la libertà equivale a non-necessità, e tutto dipende da quel che si mette in quella necessità, e qualunque cosa ci si metta, si deve partire da una metafisica, non lo si vuole neanche affermare: si vuol dire soltanto che l'uomo e tutto quello che egli fa, non si lascia in nessun modo risolvere sul piano della logica. In qualunque direzione voi vi moviate, arrivate alla contraddizione, e ciò perché forma ed evento, che sono le due categorie a cui si riducono i fenomeni, e, se volete, dite pure essenza (e cioè essenza-esistenza) ed esistenza (e cioè *Dasein*), non si lasciano dialettizzare.

viene adoperato a designare tanto l'azione del far arte, quanto essa stessa l'opera d'arte.

Ma il « fare » non c'è, se non c'è « colui che fa », e cioè il « poeta », ed è solo nell'atto in cui « fa » ch'egli è tale. Ne segue che l'arte non può venire separata da colui che la fa e dall'atto in cui egli la fa, senza cessare d'essere arte, e, per continuare ad esserlo, una volta ch'essa è fatta, è necessario che quello medesimo o un altro la « rifaccia ». In che cosa consista il fare e come ciò sia possibile, lo vedremo. Per ora è da dire che, in quanto essa è cosa, ha sì forma ed è veduta ed è essenza, ma, in quanto codesta cosa è la cosa che vien fatta e tale è solo nell'atto in cui vien fatta, essa è un'essenza che in sé non involve l'esistenza, l'esistenza la toglie da colui che la fa, un'esistenza, che, essendo l'esistenza di costui e tale dovendo rimanere anche come esistenza di quell'essenza, non può essere altra se non quella che è al di qua dell'essenza, ed è sempre la « mia » esistenza, l'esistenza appunto dell'esserci o *Dasein* rivelato dall'evento, di quel *Dasein*, che, come dice Heidegger, « sono sempre io stesso ».

Ed eccone la riprova. Se voi nell'arte guardate solo a ciò che in essa è contemplabile, e vi fermate all'essenza, e questa essenza la contemplate e la contemplate assolutamente, come vogliono coloro i quali affermano che « l'arte è forma e nient'altro che forma », essa vi s'attesta immediatamente anche come esistenza, quell'esistenza che non c'è mai se non per l'essenza ed è inseparabile da questa, e, staccatasi dall'opera d'arte, se ne vola nell'iperuranio di Platone, dove non è più quella forma che doveva esser l'arte, ma senz'altro la « forma ». Dell'artista, e cioè di colui che fa, naturalmente non si parla, perché quell'artista dovevate esser voi, ma, « calati » come eravate nella forma, vi siete scordati del fare e lo avete annientato nel contemplare. Ché se quell'essenza credete di trattenerla legandola al marmo e alla tela in cui la contemplate, e dite che essi non sono un qualunque marmo e una qualunque tela, ma quel marmo appunto e quella tela in cui l'artista

ha, col dar ad essi quella forma, trasferito la propria esistenza, voi l'avete ridotta a quello che volgarmente si chiama un oggetto, e non ritrovate né l'esistenza dell'artista né la forma che fa da essenza alla sua opera.

E se dall'opera passiamo all'artista, e cioè a quello che si chiama il « soggetto », e di cui quella è l'« espressione », il discorso torna al medesimo. Perché, fino a che vi muovete nella sfera della rappresentazione e della coscienza, e metteteci pure l'autocoscienza, quello che voi avete davanti è sempre l'oggetto, e voi potete dir tanto che l'oggetto lo crea il soggetto, quanto che è il soggetto ad esser creato dall'oggetto.

Ciò che l'idealismo ha eliminato, è l'io così detto empirico, non l'essere, quell'io empirico che fino allora aveva, per quel che aveva potuto, salvato il soggetto, ma, eliminandolo, aveva eliminato anche definitivamente il soggetto, per ritornare, a malgrado della dialettica, a Parmenide.

Il nudo e puro soggetto, se volete trovarlo, è nell'esserci e nell'evento, perché quella è l'unica sede in cui esso si sottrae alla specularità della forma e all'essenza. E, al di qua dell'essenza, resta anche al di qua della coscienza, e tu puoi solo « sentirlo » e non mai raggiungerlo, perché esso è quella cosa che solo essa non è cosa, e della quale, come dice Eraclito, « non troverai mai i confini, per lontano che tu vada »: il *cuique* puntualizzato nell'*hic et nunc* dell'evento, e che di contro ha l'infinità del *periechon*, col quale è in rapporto di polarità, non di specularità, ed è essa che lo isola, librandolo tra l'essere e il nulla. E però, se l'arte è espressione del soggetto, e non ne può venire separata, e, in quanto è espressione, non è esso il soggetto, ma opera che ha forma ed è essenza, e intanto il soggetto ci dev'essere, ma non può riflettersi su se stesso, senza diventare oggetto e, dileguando esso stesso come soggetto, annullare anche quella forma e quell'essenza, resta che ci sia solo come esserci, e sia esso quest'esserci a dare esistenza a quell'essenza.

L'arte come sintesi di forma e d'evento.

L'arte dunque non è forma, ma forma ed evento in uno, e l'una essendo contemplabile e l'altro potendo essere solo vissuto, è insieme contemplata e vissuta. E però può coprire tutti i gradi che, nel gioco delle due categorie, possono venire assunti da quell'« x » a cui, come abbiamo detto, l'analisi s'arresta, e dalla quale dipendono tutte le manifestazioni storiche dell'uomo. Ma deve evitare gli estremi, perché la pura forma è intelletto e scienza, e il puro evento anima e religione. Il che non significa che la filosofia e la religione, in quelle che sono le loro forme storiche, si sottraggano a quell'« x » e pertanto a quei gradi, ché allora non ci sarebbe che una sola filosofia e una sola religione, significa soltanto che per l'una e per l'altra la sintesi è sempre presupposta e non mai in atto, per modo che se, *sub specie materiae*, ciascuna di esse è forma ed evento, ed occupa uno di quei gradi ed ha un determinato posto nella storia, *sub specie formae*, per quello cioè che esse sono ciascuna nella sua essenza e che in atto le fa tali, l'una è sempre forma e, come pura contemplazione, l'evento non lo può accogliere se non come concetto, l'altra non essendo religione se non in quanto è vissuta, la forma l'ammette solo come simbolo, e nell'atto della celebrazione l'annulla.

Di qui avviene che la filosofia, quando ha esperito tutti i suoi mezzi per dialettizzare l'evento e non s'accontenta di denunciare la contraddizione, trascorre nell'arte e nel mito (il moderno esistenzialismo ne è l'ultimo esempio), e la religione, quando ha logorati tutti i suoi simboli e non accetta il *neti neti* della mistica, si trasforma in legalismo e teologia relegando il « mistero » nell'angolo delle cose possedute e non usate. Questo spiega perché l'una e l'altra siano sempre in guerra non solo tra loro, ma ciascuna con se stessa, e oscillino sempre e non trovino quiete mai se non nella « fede », e cioè nell'adesione alla forma che ciascuna di esse ha propria.

Nell'arte invece la sintesi non è mai presupposta, è sempre in atto, e solo in quanto è in atto, essa è arte. E, coprendo essa tutti i gradi in cui quella sintesi si realizza, e dovendo evitare sempre gli estremi, in tutti, per quelle che sono le « opere » corrispondenti, vi dev'essere un « è » che pure un attimo, si rifletta nell'« è » che lo chiude, e in tutti un « è - non è » contro cui quell'« è - è », per una inflessione anche minima, si franga. E poiché quell'« è - non è », che è l'esserci e l'evento, è tempo e spazio, non lo spazio e il tempo della *dianoia* o ragione discorsiva, che, per essere fatta di *nous*, e non poterli cogliere che come numero e figura, li sostanzializza sempre e li annulla (le eterne aporie di Zenone), ma l'*hic et nunc* dell'« anima », e cioè del *cuique*, che sono sempre il « mio *hic* » e il « mio *nunc* », e contro di sé hanno sempre l'*ubique et semper* del *periechon*, ed è in essi questo *hic* e questo *nunc* che quell'essenza ha l'esistenza, l'opera d'arte è insieme nel tempo e non è nel tempo, è nello spazio e non è nello spazio, e, in quanto è nel tempo e nello spazio, è insieme nell'*hic et nunc* e nell'*ubique et semper*, e, chiunque l'abbia « fatta » e a qualunque tempo rimonti (che son cose che possono essere dette solo nella sua assenza), è la « mia » e non è la mia, come fu la sua e non la sua per colui che la « fece », ma non mia e non sua è e fu sia per l'inseità della forma, sia per la polarità dell'evento da cui essa trasse e trae l'esistenza che la fece sua ed ora la fa mia.

« Alètheia » ed « epiphàneia », e la « verità » dell'arte.

Da questa contrarietà irriducibile e reale, indialettizzabile eppure sempre unificata, nascono la tensione e la vibrazione che abbiamo trovate nella forma scolpita e cantata dai Greci, e sono esse questa vibrazione e questa tensione che costituiscono il segno « sensibile » di quella « poeticità » per cui l'arte è tale, per modo che, ov'esse non ci

siano, non ci sia neanche l'arte. E come per esse è « epifanica » la forma attuata dall'arte greca, così è epifanico il più astratto e disperso dei segni di qualunque altra arte, sol che esso realizzi la sintesi dell'essere e dell'esserci. Ed è da questa epifanicità che ora dobbiamo muovere, per intendere nella loro logica e nella loro struttura quella tensione e quella vibrazione, e, ritrovando la « verità » che è propria dell'arte, ritrovare anche il « fare », che da questa verità è inseparabile.

Perché l'epifania, la quale è da ἐπι-φαίνεσθαι, appartiene alla sfera dell'evento. Lo dice la preposizione che entra nella composizione del verbo e gli dà valore d'aoristo. Essa è sempre *hic et nunc*, e però l'*alicui* che il *phainesthai* presuppone, non potendo, in rapporto all'*epì*, avere esistenza se non in quell'*hic* e in quel *nunc*, è sempre un *cuique*. Perciò è specifica del « sacro ». Nell'età ellenistica, ἐπιφανής, come sinonimo di σωτήρ, o « salvatore », è epiteto di numi e di re venerati come numi. Come tale, essa trascende ogni rappresentazione. « Può parere strano » — scrive il Van der Leeuw [15] — « che ciò che si "rivela" non si mostri ». E P. Tillich, che egli cita a rincalzo: « Solo ciò che per sua natura è nascosto e inaccessibile ad ogni conoscenza; è solo questo che viene comunicato dalla rivelazione. Rivelandosi esso non cessa di essere nascosto, giacché questa è la sua essenza, e, quando si rivela, rivela anche che è nascosto ». Che è linguaggio che può essere adoperato solo nell'ambito della forma, ad epifania avvenuta, quando si è fuori dell'evento. *In ipso eventu* non c'è nulla di nascosto, giacché il rivelarsi, e cioè l'*epiphainesthai*, non è che una metafora per *evenire*, e questo è tale solo in quanto non ha forma e non appare, e quanto più appare ed ha di forma, tanto meno ha di *èvenit* e tanto meno si « rivela ».

Ma quel linguaggio non è del Tillich, è degli stessi mistici: di Meister Eckhart, per esempio, che parla di « cono-

15. *o. c.*, p. 548.

scenza non conoscente »[16], o di Plotino, che « vede non vedendo » (*Enn.* v, 5, 7). E in altro modo non si possono esprimere, perché ciò che si rivela è l'Uno, e davanti all'Uno, « le parole » — come scrive Sankara[17] — « tornano indietro ». E però non c'è affermazione che non domandi l'opposta negazione, e, quando s'è detto che è luce, bisogna dire che è tenebra, e chi ha detto Ente, deve poi dire Non-ente. Ma esso non è né Ente né Non-ente, ed ecco Sankara che, mentre da un lato accumula le negazioni e dice « Non-ente-non-Non-ente », a significarne dall'altro, e sempre sotto forma di simbolo, l'assoluta positività, conia da *asti*, pari al latino *est*, l'astratto *astitvam*, e cioè « estità », espressione che ritorna spontanea ed identica (ed è fatto significativo) nell'*Istigkeit* di Eckhart[18], e che sarebbe opportuno assumere per distinguere l'esistenza del *periechon*, che è *ubique et semper*, da quella dell'*hic et nunc* dell'esserci e del *cuique*.

Il che tutto non va considerato come un'esperienza limite di cui i mistici solo siano capaci: essa è in grado anche minimo in ogni evento, giacché non c'è evento se non per la vissuta presenza del *periechon*, comunque esso si faccia presente, ed evento ed epifania sono la medesima cosa. La differenza tra il mistico e noi è che egli isola e cerca quello che per noi è a volte appena il brivido d'un attimo, immediatamente sommerso dalle figure che formano il contenuto che fluttua nella coscienza, e da cui rifuggiamo (la vita inautentica).

E con l'Uno si rivela anche l'anima, altrettanto nascosta nel suo rivelarsi, quanto è nascosto l'Uno: un abisso, il *fundus animae* della mistica medievale, e a cui corrisponde quell'abisso, che è Dio. « L'abisso della mia anima » — canta Angelo Silesio — « invoca sempre ad alte grida l'abisso di Dio (*abyssus abyssum invocat*). Qual è il più

16. Cfr. R. Otto, *Mystique d'Occident et mystique d'Orient*, tr. J. Gouillard, Paris 1951, 24.
17. *ibid.*
18. *ibid.*

profondo? ». Ed Eckhart: « Dio non ha nome, e non ha nome neanche la mia anima. Perché essa è la medesima cosa che è Dio »: il « questo sei tu » e l'identità di Atman e Brahman degli Indiani. Per questo Iddio le si può rivelare, ma le si rivela negandola ed affermandola insieme, e trascendendola sempre, perché quell'identità è escatologica. Perciò l'ultima invocazione del mistico è la morte. Ed oltre la rivelazione positiva bisogna mettere in conto anche la rivelazione negativa. Perché il « sacro » è bivalente non solo in quanto è *tremendum* e *fascinans*, ma anche in quanto può rivelarsi e come estità e come Nulla.

È qui che è la « verità » dell'evento, e quindi in proprio di ogni epifania, in questa vissuta polarità col *periechon*, polarità che ad ogni istante si chiude e nel medesimo istante si riapre, in cui l'« è » fa sempre eco a un « non è », e il « non è » all'« è », senza che mai possano dialettizzarsi né l'uno eliminare l'altro. Ma verità non può essere chiamata se non per analogia con quella che è la verità del visibile, che questa nega e relega nell'illusione (i « dormenti » di Eraclito e la *maya* dell'India), e a cui si sostituisce assumendone il nome. In sé non è la Verità, è il Bene, si riveli esso negativamente come condanna o positivamente come « salvezza », il Bene che sta all'« anima », come il Vero sta all'« intelletto »: perciò può « essere », pur rimanendo « nascosto ». Perfino Aristotele l'ha visto questo, che definisce il Bene e la *boulesis* l'uno per l'altra, e lo fa rivelare dal piacere, e come causa del piacere dà la *boulesis*.

Tutta opposta è invece quella che in sé e per sé è verità, ed è solo verità e nient'altro che verità, la verità dell'intelletto e della scienza e cioè dell'essere e della forma. Giacché essa non c'è se non nella specularità, quella specularità che la prima nega e a cui sostituisce la polarità. E, mentre la prima è di continuo tra l'« è » e il « non è », ed è sempre *hic et nunc* e sempre per un *cuique*, e non si rivela se non come « nascosta », questa invece è un « è » che è sempre « è » e, come esclude l'*hic et nunc*, così esclude il *cuique*: giacché il soggetto non è che lo specchio dell'oggetto, esso

stesso l'oggetto nell'atto in cui si vede, e l'uno essendo fuori del tempo, lo è anche l'altro (la reminiscenza, l'intelletto agente, l'io trascendentale etc.): e però è interamente « palese » e lo è sempre, ed, essendo tale, non si « rivela » e non è epifanica.

Il che è dimostrato dalla stessa parola greca che la designa, e che un lessicografo citato dalla Suda considera come il preciso opposto di *epiphaneia*: ἀ-λήθεια, che vale « il non-nascosto », e sia per la forma negativa, sia per il valore stesso del verbo che essa nega, e che è di stato e non d'azione, esclude ogni aoristicità (λήθω non ha aoristo): quell'aoristicità appunto che è propria dell'evento (cfr. τύχη-ἔτυχεν) ed è nell'essenza dell'*epiphaneia*: perciò è sinonimo di τὸ ὄν. E però, se dall'ambito dell'*epiphaneia* viene condannata come « sogno » ed « illusione », essa a sua volta la respinge come « cecità » e « follia » (Socrate e i poeti): in una guerra che non ha tregua, ed oggi è in una delle sue fasi più acute.

Unificazione delle due verità nell'« exaiphnes ».

Tali essendo queste due verità, e l'una escludendo l'altra, perché l'arte, partecipando d'entrambi, possa unificarle in una terza e farne la propria verità, è necessario che né l'una sia l'assoluta *aletheia*, né l'altra l'assoluta *epiphaneia*. Come è possibile questo? E se è possibile, in che modo le due verità si compongono? Poiché la forma nell'arte non entra se non per l'essenza, e l'esistenza le è data dall'evento, potrebbe parere, a voler fare le parti uguali, che l'*aletheia*, come verità della forma, essendovi per la sola essenza, l'*epiphaneia* vi sia analogamente solo per l'esserci e per il *cuique*, e non anche per quella che con Sankara e con Eckhart possiamo ormai chiamare l'estità e per il *periechon*. Ma sarebbe un annullare le parti e fare una giustizia ingiusta, come è sempre la giustizia quando vuol essere troppo giusta, non dissimmile da quella del giudizio di Salomone.

Perché un'*aletheia* della sola essenza è una verità soltanto logica, e un'*epiphaneia* del solo esserci e del solo *cuique* non sarebbe *epiphaneia*, ma *aletheia*, e un'*aletheia* per giunta « bastarda », come la chiamano Democrito e Platone, giacché l'esserci e il *cuique*, separati dall'estità e dal *periechon*, non sono più né esserci né *cuique*, ma quello che i filosofi chiamano il « particolare » e che non ha nessuna esistenza, tranne che come « ente di ragione », e però, come tale, non è neanche più particolare. Affinché dunque l'*aletheia* e l'*epiphaneia* ci siano, e siano quel che sono, ma non lo siano per intero, e insieme compongano quella terza verità che è la verità dell'arte, è necessario che la prima penetri anche nella sfera dell'esistenza, e precisamente di quella che l'essenza ha dall'evento, e la seconda nella sfera dell'essenza, per modo che, l'essenza essendo speculare, e l'esistenza essendo polare, questa accolga la specularità di quella e quella la polarità di questa.

Ed è quel che avviene. Perché, se la forma nella sua specularità è statica, l'evento per la sua polarità è dinamico, e, statico e dinamico dando dinamico, la forma non può mantenersi in rapporto con l'evento se non facendosi essa stessa dinamica e comunicando ad esso una parte della sua staticità. Questa dinamicità della forma è nella resistenza che, nell'atto in cui, privata dell'esistenza che le è propria, e ridotta alla sola essenza, essa oppone all'emergenza dell'evento, e per la quale, tendendo a trasformare in assoluto « è », l'« è - non è » che è nell'esserci, tenta d'attestarsi di nuovo in quella che era la sua esistenza, e, ritornando all'integrità dell'assoluta forma, ad essere « per sé » e non per il *cuique*. Ma non vi riesce, e allora prende quell'apparenza di « immagine » che, a partire da Platone, è stata sempre riconosciuta alla forma dell'arte. L'esserci, di contro, nel momento istesso in cui l'ha tolta all'essere « per sé » e l'ha fatta « sua », e da « cosa » l'ha trasformata in « immagine », un'« immagine » che, per codesto esser « sua », perde anche quel tanto d'obbiettività che è propria d'un'immagine, e si fa simile a « sogno », quel sogno

appunto a cui, ancora a partire da Platone (*Soph.* 266 c), questa immagine è stata tante volte paragonata, in quel momento istesso, adunque, l'esserci, obbedendo alla polarità della sua natura, tende ad annullarla anche come immagine e come sogno, per trascenderla nel « simbolo » e, « aprendola », aver libera la via, esso che è *hic et nunc* ed è l'esserci del *cuique*, all'*ubique et semper* del *periechon* e all'estità dell'Uno, dai quali non può venir mai interamente separato. Ma urta contro la chiusura che è in quella, e, riversando sul « limite » la potenzialità che lo preme e facendo di questo il suo polo, da esso ritorna al « centro », nel quale, come esistenza di quell'essenza, ha ormai la sua sede, e dal centro di nuovo alla periferia, in un moto che non ha sosta. Scossa da questo moto nei suoi due punti più sensibili, la forma tutta vibra e si tende. E, come al centro è forzata ad accogliere nell'aspazialità e atemporalità, ch'essa conserva come immagine, l'*hic et nunc* del *cuique* e a condividere con esso la contingenza dell'esistenza che in quanto esserci gli è propria, così assume al limite l'*ubique et semper* del *periechon* e l'estità dell'Uno e con essi gli attributi dell'eternità e della trascendenza.

Li assume senza adeguarvisi. Perché quella che comunemente si chiama l'eternità e la trascendenza della forma, non è di fatto se non la sua inseità, la quale esclude l'*ubique et semper*, non lo « comprende », e con esso escludendo ogni relazione, non si può dire neanche che « trascenda ». Eternità e trascendenza in senso proprio sono di quell'assoluto « comprendente » che è il *periechon* e di quell'assoluto polo che è l'Uno, « là 've s'appunta » — come dice Dante — « ogni ubi ed ogni quando », e che pertanto sono sempre in relazione con l'*hic et nunc* di quel *cuique*, che « io stesso sono ». E però la forma assumendoli ne « partecipa », ma non vi s'adegua: se vi s'adeguasse, s'adeguerebbe al *periechon* e all'Uno, e sparirebbe. E, poiché non sparisce e resta visibile, partecipando dell'eternità e della trascendenza, partecipa del *periechon* e dell'Uno e li adombra, e adombrandoli adombra il Bene: lo adombra rendendolo visibile nel Bello. Giacché il Bello non è se non l'invisibilità del Bene fatta visibile, ma non è esso stesso il Bene, che è assolutamente « invisibile ». Per questo il Bello s'ama: per ciò a cui rinvia e che rimane « nascosto »: e per questo è sempre il « mio », come è il « mio » il Bene: perché chi ama, ama sempre il Bene. Che è ciò che sapeva Saffo, quando scriveva che « bello è ciò che ciascuno ama ».

Il che tutto, per tornare all'*ubique et semper* e all'estità, di cui quell'essenza viene a « partecipare », non va considerato come l'ultimo momento di un processo, che annulli il primo, e, ivi giunto, s'arresti. Qui non siamo in un processo, ma in una polarità, e il primo momento c'è sempre, e solo, fino a che c'è il secondo, e viceversa. Giacché il moto va dal centro alla periferia e dalla periferia al centro, senza sosta, e l'uno è per l'altra: per modo che la forma, nell'istante in cui tocca la trascendenza del *periechon* e dell'Uno, in quel medesimo istante ritorna alla contingenza dell'*hic et nunc* e dell'esserci: contingenza contemplata e insieme vissuta, « nascosta » e « non nascosta », come lo è quella trascendenza.

Per tal modo quello che l'essenza perde nella contingenza, le viene compensato nella trascendenza, che, se non la restituisce all'inseità che le è propria, la fa però partecipe d'una infinità che l'equivale, un'infinità che non mantiene la relazione se non per dir: « *subsisto* » (Dante, *Par.* XXIX, 15), e l'*hic et nunc* della contingenza nega insieme e risolve in un *ubique et semper*, che, in ciò che ha di visibile, è insieme fuori d'ogni *ubi* e d'ogni *quando*. E l'esserci, che, unito a quell'essenza, non può non condividerne la specularità, se nella contingenza di cui è esso a gravarla come esserci, e che, nell'atto in cui la fa « sua », la rende simile a un « sogno », vede e insieme vive specchiata la propria contingenza, nella trascendenza di cui l'estità, nella quale esso si polarizza, la fa partecipe, e che l'essenza rende visibile nella « bellezza », quel che prima era sogno, lo ritrova ora come « realtà »: una realtà che è insieme sua e non sua, e non sua è e per quella parte che l'estità, essendo

sempre sua, non è mai sua, e per quello che l'essenza, permanendo visibile, conserva dell'essere e della forma.

Ed è qui che avviene l'unificazione, in una unità che è insieme duplice e una. Perché, da una parte, è quella medesima dell'evento a cui la forma è congiunta, unità irrappresentabile e ineffabile, in cui l'« è » e il « non è » di continuo si scambiano, e non si unificano se non perché di continuo vengono trascesi dall'Uno; e a questa se ne aggiunge un'altra, quella che come identità è propria della specularità e della forma, giacché il rapporto non è fra due essenze, una contingente ed una trascendente, ma fra il centro e la periferia dell'unica e medesima essenza, nel limite della quale la polarità della prima si chiude. E, poiché il centro non c'è se non per l'esserci e la periferia per l'estità, ed essi nella loro opposizione sono unificati dalla polarità che li genera, le due unità ne fanno una, e quest'unica unità è nella tensione che è fra quel centro e quella periferia, che per questo e non per altro sono sempre le parti più sensibili e significative d'ogni opera d'arte.

Un'unità duplice ed una, che in sé unisce e fonde quella che nell'infinita divisibilità del tempo è realizzata dall'istante, non mai isolabile come figura e di cui sempre viviamo, e nell'infinita moltiplicabilità dello spazio è data dalla figura, in cui ogni istante è sospeso e che noi possiamo solo contemplare, e, fondendole e unendole, dà a questa la contingenza e la trascendenza che son proprie della prima, e alla prima l'irrelatività e l'obbiettività che son nella seconda. Come tale, essa non può essere se non nell'« attimo », l'*exaiphnes* insieme di cui Platone parla nella *VII Lettera*, e che è l'*exaiphnes* epifanico della forma, e, fuso in uno con esso, quello in cui, nel *Parmenide*, ritrova l'unità dell'Uno e dei Molti, il solo nel quale è possibile quella che *in toto* è *epiphaneia*, giacché quell'assolutamente « nascosto » che è l'Uno non può essere tratto al « non nascosto » dell'essere e della forma, senza avvolgersi nelle negazioni e nelle antinomie, quelle negazioni e quelle antinomie che formano la trama del *Parmenide* e che, se costituiscono

una aporia per il filosofo, sono invece la verità attesa dal mistico. Tolta dall'attimo, questa unità s'annulla, e, per quanto l'analisi possa individuarne la logica e fermarne la struttura, per quello che essa contiene di trascendenza e che ne esclude la dialettizzazione, rimane sempre un mistero.

È un mistero analogo a quello che la fenomenologia della religione chiama il *mysterium tremendum* e insieme *fascinans* del « sacro », *tremendum* e *fascinans*, di cui S. Agostino (*Conf.* XI, 9, 1) ha col suo *et inhorresco et inardesco* fermata la formula classica, ma che, nell'arte, da invisibile facendosi visibile nella bellezza, quella che Pindaro chiama la *charis*, muta l'« orrore » in « meraviglia » e l'« ardore » in quell'altra *charis*, che è insieme « piacere » ed « amore », un amore che ha gli occhi e non fa rapina e un piacere che non è se non la luce di quegli occhi: la specularità polare e la polarità speculare che è l'essenza-estità della periferia e l'essenza-esserci del centro. Questa unità contemplava e viveva Hölderlin, quando parlava della « eterna allegrezza » e della « gioia divina » che si prova a vedere « come ogni parte occupi nel tutto il posto che le compete » [19].

L'infinita varietà delle sintesi e le quattro posizioni limite.

Per la « bivalenza » dell'evento, nota comunemente come « bivalenza » del « sacro », e per il diverso grado, che, tra il massimo di forma e il massimo d'evento, può essere occupato da questa sintesi che è l'arte, la posizione che noi abbiamo analizzata va considerata come una posizione limite, valida solo per quelle estetiche e per quelle poetiche che partono dalla metafisica dell'essere, la posizione appunto in cui la forma è massima, e, il *periechon* rivelandosi come

19. Cit. da W. F. OTTO in *Gesetz, Urbild und Mythos*, Tübingen 1951, 23.

estità, l'*epiphaneia* è positiva, e quindi è massima anche l'*aletheia*. All'estremo opposto è quella in cui la forma è minima e l'*epiphaneia* è negativa, e quindi anche l'*aletheia* è minima. Perché il « divino », e cioè il *periechon*, oltre che come estità, può rivelarsi anche come Nulla: un Nulla che, al grado limite, è in quanto è Nulla, e che non va confuso col *neti neti* che è legato all'essere dell'estità e ne esprime la trascendenza, ma è quel non-essere che sempre e dovunque esclude l'essere, il non-essere negato da Parmenide e che gli Atomisti fanno esistente come vuoto, trasferendo quello che è reale solo nel vissuto, al rappresentato, e facendone un concetto assurdo, che, come abbiamo detto, poté esser ripreso da Epicuro solo perché egli non lo limitò al rappresentato, ma lo visse anche.

Giacché l'essere che questo Nulla esclude, è l'essere della forma, non quello dell'evento che costituisce il *fundus* (l'*abyssus*) dell'esserci e dell'estità, ed è l'Uno, ma è esso stesso questo essere come Nulla, il *neti neti* dell'estità affermato in assoluto e vissuto nella positività trascendente del Nulla. Perciò è sempre il « divino », anche se Sartre non lo sa, come lo sapeva invece Budda e lo sapeva Lao-tze, ed è per questo che Lucrezio poté fare poesia con gli atomi e col vuoto d'Epicuro. L'ateismo non c'è che a parole, perché non c'è evento senza *periechon*, e l'uomo non è solo forma, ma evento, soprattutto evento. Quello che si chiama ateismo non è se non la « religione dell'allontanamento e della fuga »[20].

Ma per tornare al nostro discorso, in questa posizione tutto si rovescia, e la positività, che nella prima era al « limite », qui cerca rifugio al « centro ». La « realtà » essendo il Nulla, è l'essenza contingente del « sogno » che tenta sostenere le parti di quella che prima era sostenuta da un'essenza partecipe dell'estità. Ma questa nuova realtà è una realtà suppletizia, quella appunto che può essere sostenuta da un sogno, e però è ambigua e precaria, una

20. Van der Leeuw, *o. c.*, § 19, 4, § 90, 3.

realtà che, per l'insopprimibile polarità che il centro ha con la periferia, a ogni istante minaccia d'andar dissolta e travolgere con sé anche l'esserci. Perciò l'esserci lascia all'essenza tutto quello che le può esser lasciato dell'esistenza che questa ha propria, senza sparire esso stesso, e vi si nasconde dietro e ne accetta tutti gli « accidenti ». E quando il Nulla distrugge anche quella e lo snida, fa essenza del suo stesso esserci, e si contenta anche d'una linea per dire ancora: « io sono! ».

È nel passaggio dalla prima posizione a quest'ultima che il Bello e la luce, dopo avere tentato un ultimo schermo nel Brutto e nella tenebra, degradano all'insignificanza dell'astrattamente visibile e ad opacità e scialbore. E se nella prima erano la « meraviglia » e il « piacere » e l'« amore », qui, abbandonati i gradi nella loro negatività ancor positivi, del « terrore », del « dolore » e dell'« odio » o, per essere più precisi, della « fuga » perché il *periechon*, nella sua infinità, non lascia posto all'odio, l'esserci non ha più che stupore, quell'insensibilità sensibile che è la quietudine della desolazione, e quel fuggire e restare insieme che è il moto senza direzione. Gli esempi massimi di queste due posizioni ce li dànno la Grecia e la Cina. Di qui il favore di cui l'arte cinese gode nella nostra età, che, se ha forme in apparenza più positive, lo deve alla prevalenza del rappresentato sul vissuto, ma è un rappresentato generalmente astratto, che le permette di sostanzializzare anche il Nulla.

Queste due posizioni tuttavia vanno raddoppiate, perché, come c'è un massimo di forma con epifania positiva e un minimo di forma con epifania negativa, così v'è un massimo di forma con epifania negativa e un minimo di forma con epifania positiva. Per queste due ultime, gli esempi migliori della prima vanno cercati ancora in Grecia, e quelli della seconda nell'arte paleocristiana, la cui più alta e significativa espressione è la basilica[21].

21. V. S. Bettini, nella *Introduzione* ad A. Riegl, *Industria artistica tardoromana*, Firenze 1953, sulla fine.

Fra queste due coppie di estremi, a seconda della maggiore o minore prevalenza della forma e dell'evento, per tutti i gradi in cui la sintesi si avvera, e della maggiore e minore positività o negatività del *periechon*, si ordinano tutte le posizioni in cui è stata finora realizzata e sarà mai realizzata l'unità di *aletheia* ed *epiphaneia* che è propria dell'arte. Ma l'unità non muta col variare del rapporto, ed è sempre quella di una specularità che si fa polare e di una polarità che si fa speculare, ed è sempre nell'attimo.

La verità dell'arte come verità della vita e sua posizione rispetto alle opposte verità della scienza e del « sacro ».

In questa unità e in quest'attimo è la « verità » dell'arte, « nascosta » insieme e « non nascosta », « mia » sempre e che sempre mi trascende e rinvia a « l'altro », « sogno » e « realtà » insieme, fatta d'esserci e d'essere e partecipe dell'estità o del Nulla: verità che è diversa non solo da artista ad artista, ma da opera ad opera, ed è la verità della vita. Perché è nella vita che è questa sintesi d'essere ed esserci, che anch'essa è realtà e sogno, e che noi trascendiamo sempre e che ci trascende. Per questo l'arte ci lega alla vita e la vita cerca l'arte, laddove la filosofia e la religione ce ne staccano, e la vita che non vuol rinunziare né all'essere né all'esserci, le ricala sempre nell'arte, ed esse tentano di persuaderla o che la verità dell'arte e quindi anche della vita è in ciò che essa ha di forma e bisogna superarne l'evento, o che è in ciò che essa ha di evento e la forma non è che un simbolo da ricondurre all'evento.

La religione e la filosofia: essa stessa la vita, quando si desta dal sogno e cerca la realtà nell'uno o nell'altro dei termini che la compongono, ma essi sono indialettizzabili ed, eliminandosi l'un l'altro, la negano. L'opposizione non è quindi, come si ripete dagli hegheliani, tra religione ed arte, intese come il momento dell'oggetto l'una e il momento del soggetto l'altra, e di cui la filosofia, come dia-

lettizzazione di soggetto e oggetto, sarebbe, in quanto immanenza, la sintesi, ma tra religione e filosofia. Perché Dio non è oggetto, ma soggetto, l'assoluto Soggetto, e solo in quanto è tale, c'è quell'altro soggetto che son io, ed io non ci sono se non quando c'è Dio, e dove è Dio, ci son sempre io. Ma non siamo dialettizzabili, perché il rapporto non è di specularità, ma di polarità, e Dio mi trascende sempre, ricacciandomi sempre. Egli che è l'Abisso, in quell'altro abisso che son io, e di cui non posso attingere il fondo che è in Lui, e l'un moto va con l'altro sempre. Né la filosofia è sintesi di soggetto e oggetto: nella filosofia, e in generale nella scienza, non c'è che l'oggetto, e quella che si chiama dialettica di soggetto e oggetto, non è se non la specularità del pensiero e dell'essere, dell'intelletto e della forma. Perciò la filosofia e la scienza son « logica », e non possono uscire dalla « dimostrazione » senza negarsi, perché logica non v'è se non per l'identità e l'identità non è che specularità.

Fra questi due estremi l'arte fa da termine medio, come quella che sola è sintesi di soggetto ed oggetto, e lo è in quanto esclude la dialettica, e, come non risolve la polarità nella specularità, così non toglie la specularità nella polarità. Come tale, essa sola realizza l'immanenza, l'immanenza reale e non quella delle parole, l'immanenza che, avendo contro di sé sempre la trascendenza, non si lascia sillogizzare, ed è solo nell'attimo. Per questo la verità dell'arte è la verità della vita, la vita non essendo se non essa stessa quest'immanenza, ed essendo anche essa nell'attimo, ma per questo anche non è quella « cosa assoluta » che dicono, perché la vita non è assoluta: se lo fosse, non sarebbe immanenza, ma estità e permanenza.

E però, quando Gentile unisce la volontà e l'intelletto, e del soggetto fa il « creatore », riduce la filosofia all'arte. Giacché, se l'intelletto è l'essere, e solo in quanto tale trascende (l'io trascendentale) e può essere proclamato soggetto, quel soggetto che altro non è se non esso stesso l'oggetto (la dialettica), la volontà è l'esserci, che è sempre

trasceso, e non dall'intelletto, ma da ciò che è al di là, *epékeina*, dell'intelletto e dell'essere, ed è nella sintesi indialettizzata e indialettizzabile d'essere ed esserci che è la « creatività » dell'arte, come lo è della vita. Il che egli intese, riconducendo il « sentimento » della psicologia aristotelica del Croce al « senso fondamentale dell'essere » del Rosmini, ma non ne riconobbe, come a suo modo, a malgrado della logica dell'essere, aveva fatto il Rosmini, la polarità. Questo « senso fondamentale dell'essere », infatti, da cui egli trae la realtà del « corpo », che è sempre, come egli dice, « il mio corpo » e con essa la realtà del « mondo », non è che il *Dasein* e l'esserci rivelato dall'evento. Ma, poiché esso non c'è se non nella polarità col *periechon*, che di continuo lo trascende e lo nega, e, accumulando in sé tutte le contraddizioni e le negazioni dell'Uno del *Parmenide*, che sono le contraddizioni e le negazioni delle *Upanishad*, non si lascia mai condurre alla specularità dell'essere, e quindi dell'« autocoscienza », l'« atto », che egli chiama « assoluto », partecipa dell'assoluto, ma non è esso stesso l'assoluto. Il che tutto se egli non riconobbe, avvertì e visse. Di qui l'afflato poetico delle sue pagine, e, per la presenza dell'Uno, che lo allontanava da Hegel per avvicinarlo a Platone, « il misticismo » rimproveratogli da critici rimasti nella beata autosufficienza di un « concetto », che, per essersi proclamato « puro », credeva di avere per sempre esorcizzato le tragiche antinomie della *doxa*, che sono le medesime dell'*epiphaneia*, e raffermato l'uomo nel cielo senza nubi dell'*aletheia*.

Il che non significa che la filosofia debba esser « mistica », significa che, per quello che ci riguarda, ormai dopo Gentile, la filosofia deve trasformarsi in fenomenologia. E ciò non per rinunziare al suo dominio, ma per chiarificarlo e ampliarlo, accogliendo in sé la contraddizione della vita come contraddizione, e non tentando invano di aggirarla o addirittura ignorandola. Come tale, essa non deve paventare le crisi né temere di avere un giorno a morire, fin che la vita non muoia, perché le sintesi che questa può

realizzare sono infinite, e il compito della filosofia non è di dettar norme alla vita, che non ne ha bisogno e le rifiuta o le evade, ma d'intenderla nella sua storia, analizzandone le strutture e ricostruendone la logica: il medesimo compito che, *mutatis mutandis*, hanno le matematiche, che non, per aver fatto un sistema, lo abbandonano per un altro, ma all'uno aggiungono l'altro, anch'esso ugualmente valido, su piani sempre nuovi; e per questo solo le matematiche progrediscono, senza dovere negar nulla di quello che hanno raggiunto, e Pitagora può vivere ancora in Einstein, rimanendo Pitagora. Qui è la verità della filosofia, ed è la verità che fa ancora e sempre veri i sistemi che fino ad oggi sono stati pensati, non storicamente, perché la verità storica fu della vita e, come ora meglio diremo, dell'arte in cui la vita s'espresse, ma sul piano della logica, che è fuori della storia, anche se non s'amplia se non nella storia. Che è la verità appunto della forma, ed è al termine opposto di quella della religione, che è la verità dell'evento, e, non essendo in relazione con l'*hic et nunc* se non per attestarsi come verità dell'*ubique et semper* che lo trascende, è la verità del « principio » e della « fine », e cioè escatologica: e l'una e l'altra sono al di là della vita.

Ma la verità dell'arte, che partecipa d'entrambi ma non è né l'una né l'altra, solo essa, essendo nell'attimo, è nel tempo e non è nel tempo, ed è « della » vita e « nella » vita. Perciò le testimonianze più vere della vita le dà l'arte, perché è testimoniando di sé ch'essa testimonia della vita. E la prima e più comprensiva che sia stata data nella nostra civiltà occidentale è quella data da Pindaro nell'ultima sua ode (*Pyth.* VIII, 95 ss.), una testimonianza, ch'altro non è se non la sua poetica, ma, per essere questa poetica una poetica limite, dà alla fenomenologia il quadro d'una delle strutture limite della vita e dell'arte. « Che cosa è uno? che cosa non è uno? (« uno », τις, non l'uomo, che sarà nominato poi e, in corrispondenza con quell'« uno », sarà detto « ombra »). Sogno d'un'ombra è l'uomo (l'essenza sostenuta da un esserci, che, avendo ora a *periechon* il

Nulla, è esso stesso nulla, un'ombra). Ma, quando la luce (*aigla*) mandata da Zeus (la luce in cui si « nasconde » e si « svela » l'estità di quel *periechon* che prima era il Nulla) lo giunge (in greco un aoristo: l'attimo), un fulgido raggio sopra lui si posa (l'essenza sostenuta ora dall'estità) e la vita gli è dolce (l'unità dell'una e dell'altra, attestata dal piacere) ». E poco prima Pindaro aveva detto ἐν ὀλίγῳ, « nell'attimo ». Estendete quell'« ombra » al *periechon* e affermatelo come assoluto Nulla, ed avrete la posizione opposta ed estrema. « Questi nostri attori » — fa dire Shakespeare al suo Prospero (*Temp.* IV, 1, 148 ss.) — « erano tutti spiriti, ed ora si sono dissolti in aria, in impalpabile aria. E, al modo istesso che la fabbrica senza fondamenta di questa visione, così anche le torri incappucciate di nuvole, i palazzi fastosi, e i templi augusti, ed esso stesso questo grande globo terrestre, sì, tutto quel che v'è in esso, si dissolverà e, come spettacolo senza corpo che svanisca, non si lascerà dietro neanche uno straccio di nube. Noi siamo della stessa sostanza di cui son fatti i sogni, e la nostra piccola vita è tutta cinta di sonno ».

La verità dell'arte e della vita come verità dell'individuale e del senso.

Verità della vita dunque, di questa instabile e ambigua unità d'esserci e d'essere che è la vita, sospesa sempre tra la realtà e il sogno, una realtà che non è tale se non per ciò che nell'atto d'affermarla la nega, e, non appena io credo di farla mia, è sogno. E però è anch'essa instabile e ambigua, ed è una solo nell'attimo, ed ogni attimo è diversa, ed è pronta sempre a trapassare nel suo contrario: la verità dell'immanenza, dell'unica immanenza che possa essere detta reale. E, come solo in quest'immanenza è l'individuale, essa è la verità dell'individuale, e quindi del senso, perché l'individuale è solo nel senso, e solo nel senso è l'immanenza, e « cessazione di senso », come dice Epicuro, « è cessazione di vita », di questa che chiamiamo « vita », e di cui, quando ne abbiamo scoperta la contraddizione, dubitiamo che non sia essa la vita. Verità del senso: del senso quale lo intende Platone e quale solo può essere inteso, se non si vuole vederlo sparire sostanzializzato nell'intelletto. Che è ciò che accade, sia quando lo si mette di contro all'intelletto, a cui dovrebbe fornire con l'« immagine » la materia dell'universale, tenendosi esso l'esistenza, e l'esistenza, ben inteso, obbiettiva, per lasciare a quello la sola essenza, sia quando lo si dialettizza, e se ne cerca la verità non in esso, per quello che esso ha di verità e che è la sua ed include sempre il non-essere, ma in un soggetto, che, essendo pensiero e nient'altro che pensiero, non differisce in nulla dall'intelletto in cui si specchia l'essere di Parmenide o da quello che, come pensiero di pensiero, è posto da Aristotele in cima all'universo, e che è sempre lo stesso intelletto, ed esclude sempre il non-essere.

Giacché nel primo caso, se il senso ha l'esistenza obbiettiva, ha anche l'essenza, da cui essa è inseparabile, e se l'intelletto ha l'essenza, quest'essenza ha anche l'esistenza. E se, per distinguere, dite che questa è esistenza possibile, e solo quella è reale, e che, mentre l'essenza dell'intelletto è universale, quella del senso è particolare, voi non siete più né nell'intelletto né nel senso, ma nel *logos* e quindi nella sillogistica, con che, per sfuggire alla padella, siete andati a finire nella brace. Perché, per porre una differenza tra « l'uomo » che fa da soggetto nella maggiore, e quello che è predicato nella minore, dovete ricorrere, come fa Aristotele, al « tutti », e la dimostrazione s'è trasformata in un circolo vizioso. Il quale circolo significa questo, che l'esistenza-oggetto non essendo separabile dall'essenza, e tra universale e particolare non essendoci nessun divario, il vostro intelletto e il vostro senso fanno uno.

Per questo quelli che han denunciato quel circolo, hanno lasciato perdere l'intelletto e si sono rivolti al senso. Ma era un rimedio peggiore del male. Perché, fatto questo,

voi non solo non potete dimostrare che Socrate morrà, ma, nell'atto stesso che lo vedete morire e che il senso vi attesta la sua morte, questa morte vi rimane incomprensibile e assurda. E di fatti, poiché il senso, come testimone dell'esistenza obbiettiva, è identico all'intelletto, non si capisce come, essendoci sempre l'essenza, l'esistenza non ci sia più: che è la medesima aporia della *doxa* di Parmenide. E allora, o ricorrete con Aristotele al mito della materia e la nascita e la morte l'attribuite alla *tyche* e cioè al nulla, o negate anche l'essenza, e proclamate con Shakespeare che tutto è un « sogno » e che « la nostra piccola vita è tutta cinta di sonno ».

Nel secondo caso, quando del senso e dell'intelletto avete fatto due momenti dell'unico soggetto, le cose stanno peggio, perché non c'è che il solo intelletto. Ed è per togliere questo peggio che quelli vi dicono che la morte non c'è, perché quello che muore è l'io empirico, ma, a stare al vero, neanche lui muore, perché, come vi assicurano, esso era morto già prima di nascere, e quando l'han battezzato, han battezzato un morto. Che è una bella consolazione! Ma è quella dell'*aletheia* di Parmenide, e non serve a nulla, perché intanto la *doxa*, e cioè la morte c'è, invincibile, e me ne certifica il senso, giacché non solo *cotidie*, ma ad ogni istante si muore, e « la gioia », che, come dice Pindaro (*l. c.*), « s'apre ai mortali nell'attimo, in quel medesimo attimo cade in terra scrollata da avverso consiglio », ed è cosa che solo per il senso è vera. E lo è solo per il senso, perché è solo il senso che ha la capacità di cogliere insieme l'essere e il non-essere, quell'essere e quel non-essere che nell'intelletto si escludono, ed è in questo che il senso si distingue dall'intelletto. Ma se il senso è tale, esso è unità d'esserci e d'essere, solo l'esserci essendo « è » insieme e « non è », e cioè, per essere precisi, unità d'intelletto ed anima.

Il che si fa ancora più chiaro tornando a quel che s'è detto del *tode ti* o « questo che », dove il « questo » non è « questo » se non perché in esso c'è anche il mio dito

teso, e cioè ci sono io come senso, e, come non potete isolarlo, senza che il tutto dilegui per non lasciare che il mio esserci con d'intorno l'infinità del *periechon*, così l'esistenza che esso denuncia, non la potete considerare « in sé » e come oggetto, senza che io e il mio senso cadiamo, ed essa non sia più « questa », ma senz'altro l'esistenza che è propria dell'essenza. Per modo che, se il « questo » ha da esser « questo » e intanto restare unito al « che », la conclusione è quella che abbiamo già data. E al medesimo si arriva considerando l'*hic et nunc*. Perché esso non c'è se non nel mio esserci rivelato dall'evento, e fuori di questo si sostanzializza e s'annulla, e il senso è di un « che » che è sempre *hic et nunc*.

Unità d'esserci e d'essere, dell'anima e dell'intelletto, l'unica in cui ci sia l'individuale e in cui si realizzi l'immanenza, quell'unità in cui consiste la vita, come vita dell'uomo, di questo « bipede implume dotato d'anima e di ragione », e che è la medesima da noi trovata nell'arte. E anch'essa è nell'attimo, e anch'essa è realtà e sogno. Ed è perciò che il senso, quando si è fuori di quell'attimo, ed esso ha ceduto il posto all'intelletto e al discorso, ora viene negato come principio d'ogni errore, ora esaltato come fonte di tutte le verità. Ma voi non lo trovate né nella verità né nell'errore, perché l'errore vi si trasforma in fatto e quindi in verità, e la verità in quell'astrazione che è la verità della « parte » o del « particolare », e quindi in errore. E tutte le volte che tentate di dialettizzare quella realtà con quel sogno, il sogno dilegua, e quella realtà, che non era tale se non nell'unità con quel sogno e perché sostenuta dall'estità, ora che l'essenza ha tratto da sé la sua esistenza, perde con la polarità quello che in essa v'era della trascendenza, e vi diventa la realtà speculare dell'intelletto, e non è più quella del senso. Perché nel senso, essendoci l'esserci, c'è sempre l'estità o quell'altra sua faccia che è il Nulla, e l'una e l'altro ci sono non per sé, ma partecipati, come sono nell'arte, e però è che la verità del senso è la medesima verità che è nell'arte, e

non è solo *aletheia*, ma *aletheia* insieme ed *epiphaneia*, « nascosta » e « non nascosta » in uno.

Di qui la vibrazione e la tensione che sono sempre nel senso e ne attestano la presenza, come attestano la presenza dell'arte. E, come nell'arte la vibrazione e la tensione, essendo insieme vedute e vissute, sono, a seconda della positività o negatività dell'*epiphaneia*, bellezza insieme e piacere ed amore e quant'altro v'è di opposto e di estremo sulla via verso il Nulla, lo stesso sono nel senso, che, come è stato visto già da Aristotele, è sempre accompagnato dal *pathos* e dall'*oressi*, *pathos* e *oressi*, che non sono altro se non l'*epiphaneia* dell'esserci. Ed anche questo ha visto Aristotele, il quale insegna che il piacere, come « non impedita attualità dell'abito », ha la sua causa non nell'oggetto, ma nella tendenza insita in quell'abito, tendenza che all'uomo è ignota e che solo il piacere rivela. E però scrive che « delle cose a cui tendono gli uomini fan se stessi capaci di godere e di esse si forma in loro il desiderio » (*Eth. Nic.* 1176 b 14). E di qui viene che non a tutti piacciono le medesime cose e che « a ciascuno è piacevole ciò di cui è detto *philos* o amante » (*ibid.*, 1099 a 8).

Il che tutto va completato dicendo che il senso del quale si parla non va confuso con la percezione, che è un fatto complesso, in cui interviene già il discorso, e che pone sempre il problema dell'esistenza obbiettiva. Il senso è al fondo della percezione, ma non vi s'identifica. La prova ne è che io e voi possiamo e dobbiamo essere d'accordo su quello che percepiamo e ci richiamiamo all'evidenza e ricorriamo all'esperimento e lo ripetiamo, per correggerne i possibili errori, ma non possiamo mai e non dobbiamo, anzi ci rifiutiamo al dovere d'essere d'accordo sul « senso » che abbiamo della cosa percepita e che non possiamo mai ripetere senza che esso sia un altro: un « senso » che è sempre il « mio », e non si rivela se non per gli elementi affettivi ed estetici che lo specificano, e che però, in quanto tale, non può essere comunicato se non per l'arte. E, mentre il tempo e lo spazio della percezione sono sempre successione ed estensione e, come tali, obbiettivi e misurabili, il tempo e lo spazio del senso sono sempre il centro e la periefria d'una sfera a infinite dimensioni e componibile in infiniti rapporti, e non sono mai misurabili. E così, mentre la percezione può essere vera e falsa, il senso invece è sempre vero, perché la sua verità è la verità dell'individuale. Come tale, il senso è al fondo non solo della percezione, ma di tutta la vita dell'uomo, in qualunque suo atto, anche in quelli che si considerano puramente intellettuali, presi non in ciò che essi enuciano, ma nel come li enunciano.

Di qui la « soggettività » che si vuole sbandita dalla scienza e per cui essa tende sempre al termine tecnico, e a cui ci si richiama nella religione (*in te ipsum redi!*). E però, la sua verità essendo quella dell'arte e non potendo essere espressa se non dall'arte, non c'è atto o momento dell'uomo che non abbia la sua « poeticità », quella poeticità che, ove manchi, fa sentire anche la mancanza dell'« umano » e viene denunciata come « insensibilità ». Così d'un artista si dice ch'egli ha « sensibilità », e, quando gli si nega la sua sensibilità, gli si nega anche l'arte. Ma non lo si può dire del filosofo in quanto filosofo senza detrarre alla sua scienza, né del religioso in quanto religioso senza rendere equivoca la sua religione, perché il primo il senso lo deve risolvere nell'intelletto e l'altro nell'anima, e quando non lo fanno, cadono l'uno nell'errore e l'altro nel peccato.

E l'« immaginazione »? Non è l'« immagine » la fonte dell'arte? No, se è soltanto immagine. Perché l'immagine, come pura e semplice immagine, è soltanto figura e non differisce in nulla dalla « cosa », ed è perciò che l'intelletto, come dice Aristotele, vi contempla l'universale. E, come serve all'intelletto, così è presupposta al discorso e può esser materia della volontà, e può essere sempre analizzata e descritta. Perché l'immagine diventi fonte d'arte, deve farsi « sogno », deve cioè venire investita dall'esserci e divenire « senso », e dall'aspazialità e atemporalità ch'essa

ha comuni con la forma e che la distinguono dal tempo successivo e dallo spazio estensivo della percezione, deve passare all'*hic et nunc* e all'*ubique et semper* dei quali il senso partecipa come evento, farsi bella o brutta e odiata o amata, e tremare e palpitare sull'arco che congiunge il sogno dell'esserci alla realtà dell'estità o del Nulla.

Il fare dell'arte come fare del senso e l'antinomia della causalità e della tecnica.

La verità dell'arte è dunque la verità del senso. E però non c'è più da domandarsi in che cosa sia il fare dell'arte, perché, se il fare è quel moto che unisce un'essenza a un'esistenza, o, come si dice nel linguaggio d'Aristotele, una « forma » a una « materia » o un *ti* ad un *tode*, e tale è il fare della « tecnica », ma nel fare che è proprio dell'arte l'esistenza dev'essere quella di « colui che la fa », ed è l'esserci e l'anima, ed è essa quest'anima o questo esserci che fa da « materia » e da *tode*, ed è insieme « causa materiale » e « causa agente », laddove nella tecnica le due cause sono separate, e separata è quindi anche l'opera da colui che l'ha fatta, se questo è il fare della tecnica, e questo il fare richiesto dall'arte, il fare dell'arte non è che il fare del senso, ed è nel senso che l'arte vien fatta. Perciò, una volta « fatta », può esser « rifatta ».

Che è ciò che per il senso è stato intravisto da Aristotele, ma non per l'arte, che per lui, come per molti ancora, è un fatto dell'intelletto, là dove scrive che nel senso, « che della cosa riceve la "forma" senza la "materia" » (*De an.* II, 12), « l'anima viene in certo modo ad essere essa stessa la cosa » (*ibid.*, III, 8), e pertanto fa essa da « materia » a quella « forma », e l'« in certo modo » sta a significare che è una « materia » d'altro genere da quella che il senso si lascia fuori. Ma quale sia codesto « modo », egli non sa dire e, fatta quella limitazione, la lascia lì. E, quando si fa a spiegare il processo della sensazione, paragona la forma al sigillo (immagine che era già in Platone) e l'anima alla cera, e, facendo della cosa la causa agente e dell'anima quella paziente, pone il rapporto tra questa e la cosa negli stessi termini in cui nella tecnica l'*hyle*, e cioè il « legno », che per eccellenza passò a significare la « materia », sta di contro al « falegname » che ne fa un « letto ».

Naturalmente non si ferma qui, e, poiché nella logica della forma il tutto è anteriore alla parte — ogni sostanza viene da una sostanza sinonima, e la gallina è prima dell'uovo (*Met.* 1073 a 1) — e l'atto precede la potenza, la soluzione era di presupporre la conoscenza alla conoscenza. Ma, se questo lo poteva fare con l'intelletto, non lo poteva fare col senso; e allora quel che non può presupporre per intero, lo presuppone a mezzo, come virtualità che è già quasi atto, ma non lo è del tutto, in quel concetto insomma dell'« *entelechia prima* », che, a suo modo, prelude alla sintesi a priori di Kant. Con che salva, se la salva, la conoscenza, ma non salva il senso, e cioè la storicità di essa, che, affidata come è alla « materia », poiché questa nell'anima non entra, e d'altra parte l'anima, se è materia e *dektikòn*, lo è come « *entelechia* prima », e nella sensazione in atto è « *entelechia* seconda », e quindi per intero forma, cade nel regno delle cose che possono essere affermate, ma non mai constatate. E coerentemente Aristotele vi dice che il senso percepisce il bianco, un universale, e solo per accidente il figlio Diarete (*De an.* 418 a 21). Che è la conseguenza a cui arriva anche Kant, e alla quale si arriva da qualunque dottrina si muova: perché l'*hic et nunc* non c'è se non nell'esserci e nell'evento, e la scienza è dell'essere e della forma.

Ed è qui che è l'antinomia della tecnica, la quale, non essendo tecnica se non per la specularità dell'« è - è », e però in quanto, se A è la cosa fatta, A è la cosa che la fa, in ciò che è tecnica, non è fare, e in ciò che è fare, negando questa specularità, non è tecnica e, dovendo avere a principio quell'individuale che la forma ignora, ha a principio

il nulla. Ed è l'antinomia della causalità ch'essa, come fare che ha il suo principio nella forma, presuppone e a cui, a partire da Anassagora, che fu il primo a definirla, ha offerto e continua ad offrire il modello.

Perché due sono le specie sotto le quali la causalità può venire intesa dall'intelletto e dalla scienza: una è quella dell'A - A, ed è la causalità « logica » o « formale », l'altra è quella della causalità « storica » e « materiale ». Nella prima, ogni A venendo da un A, quale che sia il numero dei termini intermedi, la serie fa circolo e la relazione è reversibile. Nella seconda ogni termine è sempre altro da quello che lo precede, e la relazione essendo irreversibile, la serie corre sulla linea retta. E però, mentre nella prima, la necessità andando tanto dal conseguente all'antecedente quanto dall'antecedente al conseguente, dato l'effetto, se ne inferisce la causa, e, data la causa, se ne prevede l'effetto, nella seconda la necessità va solo dal conseguente all'antecedente, e solo quando l'abbiamo « storicamente » accertato, noi possiamo dire che A è stato « preceduto » da B e B da C, e così via, ma, dato B o C, non è possibile prevedere né B né A, e neanche se seguirà alcuna cosa, giacché, che a un termine debba seguirne un altro, presuppone affermata quella necessità dall'antecedente al conseguente e quella reversibilità, che nella definizione stessa di questa causalità sono negate. E, poiché, tolta questa necessità, cade anche l'altra, di causalità storica non si può parlare se non in rapporto a singole serie e sempre sul presupposto della causalità logica, che in esse viene negata. Posta in assoluto, è contraddittoria, e non solo non permette di dire *hoc post hoc ergo propter hoc*, che era ciò che Hume negava, ma neanche *post* e neanche *hoc*, e quindi neanche quello che Hume vi scrisse intorno [22].

Ma, e questo è il punto, se la causalità storica non è concepibile se non come negazione della causalità logica e la presuppone, questa, a sua volta, la implica. E di fatti,

22. V. la mia *Psicologia d'Epicuro*, *GCFI* 1942, pp. 28-31.

l'identità che è tra l'uno e l'altro A, è solo d'essenza, non d'esistenza: se fosse anche d'esistenza, i due A sarebbero uno e non due. E però, dovendo essere identici e insieme diversi, e la diversità, in quanto è d'esistenza, non potendo venire ricondotta ad A senza mutarsi in identità, il secondo A, in ciò per cui è « questo » A « qui » e non il primo, dovrà avere come causa B, e B, per la stessa ragione, C, e così via, così che, la serie rimanendo aperta e come tale irreversibile, non v'è causalità logica che non sia anche storica. Ma l'esistenza, separata dall'essenza, è pari al nulla, o, ciò che torna al medesimo, l'esistenza essendo sempre l'esistenza d'un'essenza, tra un'essenza-esistenza, e cioè tra una forma e un'altra non v'è che il nulla. E allora, il secondo A, in quanto è A, fa uno col primo e non è stato fatto, e, in quanto è stato fatto ed è « questo » A « qui » e non il primo ed ha come causa B e la serie che voi siete in grado di accertare storicamente, questa serie non essendone causa se non per l'esistenza, è stato fatto dal nulla. E, in altro modo: sia A la causa ed A' l'effetto. Perché tra A ed A' vi sia rapporto di causalità, bisogna che la relazione sia continua. Ma, poiché nel continuo il tutto è anteriore alla parte e ogni parte lo contiene intero, A' è dato in uno con A, e, non essendovi parte i cui estremi non siano costituiti da A e da A', la relazione fa circolo e voi avete sempre un unico e medesimo A. Per averne un altro, dovete rompere quel circolo, ma non potete romperlo ai due capi senza romperlo in ciascuna delle sue parti e, cadendo nell'aporia di Zenone, trovarvi di fronte il discontinuo. Giacché la progressione, a cui dovete ricorrere, implicando la regressione allo zero, A non comincia mai a fare A' [23]. E se credete di sorprenderlo nel fare, v'ingannate, perché come la freccia sull'altro argomento di Zenone, esso è fermo sempre su uno degli estremi e non è mai tra ambedue, e tra questo e l'estremo della parte che

23. V. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Milano 1945, p. 152.

ancora resta da percorrere, è l'invalicabile nulla. E però, se nel primo caso A', essendo dato in uno con A ed essendone inseparabile, forma con esso un unico e medesimo A e non vien fatto, nel secondo, se vien fatto, venendo fatto al limite fra i due estremi e questo limite essendo ogni volta zero, viene fatto in quello zero e cioè nel nulla.

Che è la conclusione a cui arriva Aristotele. Il quale vi dice che « l'uomo genera l'uomo », ma quest'uomo « non è nessuno, perché Achille lo genera Peleo » (*Met.* 1071 a 21), ed è sempre « questo » uomo « qui » che è causa di « questo » uomo « qui ». E così, se è vero che è la statua, in quanto forma presente nella mente dello scultore, che in ultima analisi fa la statua, la statua, in quanto è « questa » statua « qui », la fa Policleto, e cioè « questo » scultore « qui » (*Phys.* 195 b 11). E la statua e Achille sono « questa » statua « qui » e « questo » uomo « qui » non solo perché l'una è stata fatta da Policleto, e l'altro è stato generato da Peleo, ma anche e innanzi tutto perché il marmo è « questo » marmo « qui » e le ossa e la carne di Achille sono « queste ossa e questa carne qui » (*Met.* 1034 a 5). Senonché Policleto è causa della statua solo « per accidente, in quanto è accaduto che lo scultore fosse Policleto » (*Phys.* 195 a 34), e lo stesso vale per il marmo, in quanto è « questo » marmo « qui », e per Peleo e le ossa e la carne di Achille.

E l'accidente che cos'è? Un evento che ha la sua causa nella « materia », e più precisamente in una delle tante « cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione » (*Met.* 1027 a 29 ss.) e pertanto nel nulla. Giacché queste cause sono solo motrici (*Phys.* II, 9) e fan serie, ma questa serie a un certo punto s'arresta in « una causa, che non rinvia più ad altra ed è costituita da quello dei termini dell'alternativa che la *tyche* vuole che accada » (*Met.*, l. c.). E cioè? E cioè in un evento per il quale, dicendo che ha come causa la *tyche*, poiché *tyche* vuol dire appunto evento, non si viene a dir altro se non che è accaduto perché è accaduto. Per modo

che la necessità che esso comporta, essendo solo storica e di fatto, ove la trasportiate al futuro, vi diventa *ex hypothesi* e si esprime col « se », un « se » che, come il « perché » del passato, si vanifica nella tautologia dell'« accadrà se accadrà » (*ibid.*; *Gen. et corr.* II, 11) ed esclude ogni necessità (*De int.* 9). Donde si trae che Achille, in quanto è uomo, non è stato generato, e la statua, in quanto è statua, non è stata fatta, e, in quanto l'uno è Achille e l'altra è questa statua qui, ed hanno rispettivamente come causa Peleo e Policleto, e l'uno è stato generato con quest'ossa e questa carne qui e l'altra è stata fatta con questo marmo qui, hanno come causa il nulla.

Che è appunto ciò che si legge nella *Fisica*, dove Aristotele nega che la « generazione e la produzione » siano movimenti. Perché « il movimento va da un soggetto a un soggetto », e cioè da un soggetto « in possesso » di un attributo al medesimo soggetto in possesso dell'attributo contrario, e presuppone sempre la sostanza, mentre la generazione e la produzione, « andando da un non-soggetto a un soggetto » ed essendo in rapporto di « contraddizione » e non di « contrarietà », presuppongono la « non-sostanza e il non essere ». E, « se, da un punto di vista generico (ὅ τι μάλιστα) si può dire che solo per accidente ciò che diviene è il non-essere, stando alla verità si deve dire che lo è in assoluto » (225 a 1-b 8). Ed è qui che si vede l'assurdo della « materia ». Perché la materia dovrebbe essere il « soggetto » che « sottostà » al mutamento e « permane », ma, il soggetto essendo sempre il soggetto d'una forma e non potendo venirne separato (*ibid.*, 209 b 23), voi avete sempre, da una parte, il *tode ti* che fa da causa formale e motrice (lo scultore, che è « questo » scultore « qui »), e, dall'altra, il *tode ti* che fa da causa materiale e che è quella che vien mossa (« questo » marmo « qui »), e però al *tode* che deve far da soggetto al terzo *tode ti* non resta altro luogo se non quello che è tra il primo *tode ti* e il secondo, quello appunto da cui nasce l'accidente, e che è il nulla. Perciò Aristotele vi dice che

la materia, « in ciò per cui appare, è sempre un *tode ti*, perché materia e soggetto è ciò che ha unità di contatto e non di natura » (*Met.* 1070 a 10). Che è come dire che la materia non è se non una relazione d'esistenza. Ma, l'esistenza essendo ciò che individua e separa, e tra un'esistenza e l'altra essendovi il nulla, la materia è questo nulla.

Dopo di che, la conclusione tratta per la generazione e la produzione egli avrebbe dovuto estenderla a ogni specie di moto, compreso il moto di « traslazione » o « locale », che è alla base di tutti gli altri e che ha il suo principio nel moto circolare delle sfere delle quali egli compone i suoi cieli. Giacché è qui che l'antinomia si rivela in pieno. E difatti la circolarità del moto è dedotta dal continuo, e da essi anche l'unità e identità della loro sostanza e il fatto che l'unico moto che esse ammettano sia quello di traslazione. Perché, continuo essendo « l'infinitamente divisibile » e tale essendo solo ciò che, per quanto lo dividiate, vi rimane sempre indiviso, continuo non v'è se non in ciò che ha « unità e identità di natura » (*Phys.* VI, 1-2 e 255 a 12), e, « le cui parti essendo sempre sinonime al tutto » (*ibid.*, 234 a 8) e « gli estremi facendo sempre uno », è di fatto sempre indiviso. E però, se un moto è possibile che sia continuo, questo moto, presupponendo l'unità del soggetto, non può essere che di traslazione, ed ogni punto essendone insieme principio e fine, dev'essere circolare.

E qui è la prima antinomia. Perché, ammessa la possibilità del moto nel continuo, nessun moto è possibile nel discontinuo, e i moti del mondo sublunare sono tutti discontinui. Ma anche nel continuo il moto è impossibile. Perché il soggetto di cui si predica o si muove da sé o è mosso. Da sé, dice Aristotele, non può muoversi, perché ogni moto si divide in un motore e un mosso, e un tal soggetto è per definizione « continuo ed omogeneo » e come tale uno e indivisibile (*ibid.*, 255 a 12). Dunque dev'essere mosso e distinto dal suo motore, che, non potendo essere a sua volta mosso, dev'essere immobile e interamente separato dal suo mosso. Ma come può un ente immobile e separato essere causa di moto? « Come ciò che è oggetto di desiderio ». Ma il desiderio presuppone l'anima. Appunto, e i cieli hanno anima. Con che siamo per intero fuori della sfera della forma e della scienza e in pieno in quella dell'evento e del mito.

Ed è di qui che va presa la famosa definizione del moto come « atto della potenza in quanto potenza » (*ibid.*, 201 a 10). Perché, se ha senso, lo ha solo nel mito delle sfere dotate d'anima e dei primi motori immobili, dove la potenza è qualcosa di reale perché è anima, ma, quando questa definizione la togliete da quel mito e la riportate alle cose, dove al posto dell'anima c'è la materia, essa non ha più nessun senso. E di fatti, che cos'è allora la potenza se non la semplice possibilità logica? Che sul piano della realtà equivalendo a un « sarà se sarà », quel « sarà se sarà » in cui si traduce la necessità dell'« è stato perché è stato » trasportata al futuro, e che, andando dal conseguente all'antecedente e non viceversa, può essere affermata solo quando il « sarà » è già un « è », voi ve la trovate sempre alle spalle, e che ci sia stata potete anche dirlo, ma, quando la cercate, è il nulla.

Ed eccovi Aristotele: « se il punto che divide il tempo in anteriore e posteriore, non viene attribuito allo stato posteriore della cosa, questa sarà insieme e non sarà, e non sarà neanche quando sarà divenuta, giacché il punto è sì comune all'anteriore e al posteriore, ma numericamente è uno e il medesimo, e solo λόγῳ non è uno » (*ibid.*, 163 b 9). Solo λόγῳ, e cioè « a parole »! E potete dire anche « per accidente ». Perché è solo « per accidente che il mobile percorre un numero infinito di parti, in quanto alla linea accade che le metà siano infinite, ma quanto all'essenza e all'esistenza la linea è un'altra cosa » (*ibid.*, b 6). Appunto, un'altra cosa, quella per cui, nell'impossibilità di separarne gli estremi e trovandola sempre intera in qualunque sua parte, Platone la diceva indivisibile, e muoveva dalla linea e non dal punto, così come faceva cominciare

l'essere dall'« è - è » delle forme e non dall'« è » dell'Uno che le trascende, e, non appena è calato nella sfera dell'intelletto, svela la medesima contraddizione del punto.

E siamo sempre lì: voi non potete dire « è » senza che quell'« è » vi diventi « è - è » e si chiuda negli « infrangibili legami del limite » di cui parla Parmenide, e l'esistenza non la trovate mai separata dall'essenza né l'intelletto dall'essere. E la causalità e il moto sono antinomici, perché da un lato presuppongono questa separazione e dall'altro la negano, e al posto dell'« è » che dovrebbe essere la « materia » voi trovate un « non è ». Ed è il medesimo « non è » che riduce a mero *flatus vocis* e a « nome senza soggetto » l'essenza, non appena questa venga separata dall'esistenza, e si affermi un intelletto che non sia intelletto dell'essere e il cui oggetto sia solo possibile e non reale, e, l'intelletto non essendo se non l'essenza, riduce a fiato e a nome esso stesso questo intelletto. Che è ciò che unitamente negano e i parmenidei e gl'idealisti, e dovrebbero negare i logicisti (Wittgenstein lo nega), e non ha significato se non in una posizione che, per il surrettizio insinuarsi dell'esserci dell'evento, sostanzializzi il « questo » e lo opponga come unicamente « reale » e un « che » dichiarato meramente « possibile »: la posizione appunto dei vari empirismi e positivismi, e d'Aristotele in ciò che egli tenta disperatamente di sfuggire all'antinomia dell'*aletheia* e della *doxa* di Parmenide e di Platone, ma che egli finisce per negare con la teoria dell'intelletto « agente », in cui le forme sono già tutte in atto, « eterno » e che « entra dal di fuori », ed altro non è se non il cosmo intelligibile di Platone, posto il quale, non si capisce che cosa l'intelletto possibile ci stia a fare, e coi primi motori immobili che muovono amati non amanti le anime e le sfere.

E l'antinomia è invincibile, perché è l'antinomia della forma e dell'evento, e, come non se n'esce con la dialettica, non se n'esce neanche contaminando l'una con l'altro. Per uscirne bisogna separare le due sfere, e lasciando la causalità storica all'evento e a quanto ne partecipa, non chiedere

alla scienza altra causalità che non sia logica, eliminando l'ambigua e fallace sfera della *doxa* e con essa la problematica che ne deriva. Non altra causalità ha conosciuto la matematica non appena s'è organizzata e si è chiusa nel sistema dei suoi « princìpi ». Il che ha fatto si può dire alle origini, e di qui è il suo rigore e l'assolutezza che le è stata sempre riconosciuta. Ché se oggi questa assolutezza, per la riduzione di tutti i princìpi ad assiomi e della loro validità alla loro strumentalità, viene revocata in dubbio, e all'idea di un mondo di essenze già date si contrappone come più vera quella della loro costruibilità, ciò non è dovuto ad altro se non alla confusione della *dianoia* col *nous*. Giacché, se la prima è nel tempo e nello spazio e, come il *nous* dell'uomo di Anassagora, solo progressivamente arriva alla scienza, il *nous*, in ciò che è *nous* e che è essa stessa la scienza, ne è fuori e ne è la condizione. Il che non significa altro se non che non è da « voi » che dipende la « verità » di un sistema di proposizioni, ma dalla necessità logica che le chiude, necessità che voi non potete mutare e rispetto alla quale il fatto che quel sistema lo avete costruito « voi », che siete nel tempo e nello spazio, rimane accidentale. E quando questa accidentalità cercate di determinarla voi non trovate che altre proposizioni, che, se son vere, lo sono per la necessità logica che le unisce e le mette fuori di quel tempo e di quello spazio in cui invece dovrebbero condurvi, e il vostro « voi » non lo trovate mai.

E qui appare l'equivoco del moderno « operazionismo », che crede di uscire dalle difficoltà riconducendo la scienza alla tecnica e l'*homo sapiens* all'*homo faber*. Giacché, non conoscendo che « proposizioni » né termini che non si risolvano in esse, quell'operatore che dovrebbe starne fuori e non ridursi esso stesso a una proposizione, lo presuppone sempre senza poterlo trovare mai, e ciò che trova è ogni volta quell'« essere senza del quale, nell'atto in cui ha luogo l'enunciazione, tu non troverai il pensiero ». E il bello è che, combattendo il « realismo ingenuo », che altro

non è, come noi sappiamo, se non la sostanzializzazione dell'esserci, e al volgo dei filosofi e dei non filosofi rimproverando l'imprecisione del linguaggio, l'eterna sfera della *doxa*. in questa sfera, che è quella che chiamano della *Sinnlosigkeit*, l'operazionismo, quando non fa scienza ma filosofia della scienza, è calato per intero.

Unificazione dell'antinomia di logicità e storicità nel fare del senso e sue quattro forme limite.

Nella scienza non c'è posto per il « soggetto », che non perché lo chiamate « io », può venir distinto da quello che fu il primo ad avere questo nome di « soggetto », quell'*hypokeimenon* appunto che è la materia. Giacché non sono due soggetti, ma uno: « ciò che sta al fondo » (*hypo-*, *sub-*) dell'« essere in quanto essere ». Ma « al fondo » non c'è che il nulla, perché l'« essere in quanto essere » è l'« è » che non è « è » se non in quanto è « è - è »: la forma. E però tutto quello che è lo è alla superficie: in quell'« è - è », che è l'essenza, e cioè l'intelletto o, come noi diciamo, il pensiero, e cioè la scienza: l'assoluto « nonnascosto » dell'*a-letheia*. Per modo che, la materia risolvendosi in quel nulla, anche l'« è » di quel « soggetto » che « io sono » non può uscire da quel « fondo » e guardarsi allo specchio dell'« è - è » della scienza, senza fare la fine di Narcisso, o di Dioniso quando, adescato con uno specchio, venne sbranato dai Titani, e cadere, ingoiato dalla materia, nel medesimo nulla.

Ma togliete lo specchio, toglietе il *cogito* che, unito al *sum*, ne fa immediatamente una *res*, quella *res cogitans*, che, come vide Spinoza, è una e la medesima con la *res extensa*, l'essere-intelletto di Parmenide, o, se preferite, l'intelletto-essere di Aristotele e dell'idealismo, tutto codesto toglietelo, passate dal contemplato al vissuto, e di quell'« io » che voi profferite, attendete solo al « suono »,

ed esso subitamente s'inarca tra due abissi di silenzio, l'abisso del « fondo » che voi siete, e quello della « periferia » che lo « abbraccia ». Ed ecco che quella che lì era materia, qui è « anima », e non solo in voi, ma in tutte le cose, che vi si rivelano, come si rivelano nella sfera del « sacro », e quindi anche dell'arte, e, nella sfera della scienza, si rivelavano a Talete e più tardi si rivelarono a Leibniz, « piene d'anima », sospese anch'esse tra due abissi, che sono i due vostri medesimi abissi, perché la loro « anima » è una con la vostra, e non la potete distinguere se non quando essa passa dal centro alla periferia e s'identifica col « divino ».

Due abissi: i « due infiniti » di Pascal, aventi come limite l'uno « il nulla », in cui dilegua il punto come zero, e l'altro « il tutto », in cui si chiude la continuità della linea come uno. E sono inseparabili, perché sono i due poli dell'unico e medesimo infinito, e « l'uno » — dice Pascal — « dipende dall'altro, e l'uno conduce all'altro ». E, non appena li separate, non sono più due infiniti, ma da una parte l'essere e dall'altra il non-essere. Che è ciò che succede con la materia, che, dovendo essere un « è » che è insieme « è » e « non è », lo potrebbe essere solo se di contro ce ne fosse un altro a dividerla sempre, come « non è », quando essa è « è », e come « è », quando essa è « non è »: e però i due infiniti li presuppone entrambi, l'uno come *periechon*, e l'altro, che è essa in quanto è « soggetto », come *periechomenon*, ma, poiché per essa il *periechon* è l'« è - è » della forma, l'un infinito lo è « in potenza » e cioè « a parole », in quel « sarà se sarà » che intanto è un « non è », e al posto dell'« è - non è » che dovrebbe far da « soggetto », voi trovate sempre l'« è - è » dello « stato posteriore della cosa », e quindi sempre la forma e non mai la materia. Con che anche il moto dilegua, perché il mobile s'è sempre mosso, senza essere mai in moto, e lo trovate sempre lì fermo, senza passato né futuro, e pertanto anche senza presente, e fuori dello spazio, perché senza movimento e senza tempo.

Ma quello che per la materia è « a parole », per l'esserci lo è « di fatto », *katà to ergon*, e cioè « in atto » o *kat'energeian* (per la derivazione v. *Met.* 1050 a 21), e, in quanto è « in atto » ed è infinito, è « potenza » e cioè sì « possibile », ma nel senso che la possibilità ha nel vissuto, e che apre intorno ad ogni « se » e ad ogni « forse » l'infinità del *periechon*, il senso che *dynamis*, come sinonimo di *energeia*, assume nell'età ellenistica, e che, come diventa tecnico in Plotino, è specifico del « sacro ». E quale è questo infinito del *periechon*, tale è l'altro che fa da *periechomenon*, ed è l'esserci, anch'esso potenza e possibilità, e potenza e possibilità in quanto atto. Ed è però che è « sempre in moto », quel « sempre in moto » che definisce l'« anima » e la fa sinonimo di « vita ». Ma è un moto che non è se non per l'altro, che anch'esso è in moto. E, poiché quello è il moto dell'*ubique et semper*, e questo lo è dell'*hic et nunc*, nel primo, ogni attimo unendo il principio e la fine, la possibilità coincide con la necessità, e quindi il moto con la quiete, il moto e la quiete dell'Uno, che, nella sua trascendenza, non è né moto né quiete ed è al di là del moto e della quiete. Ma nell'esserci la possibilità è contingenza, e però non ha mai quiete, e solo quando tocca al suo nulla e si congiunge coll'Uno, si fa necessità e s'acquieta: — *inquietum fecisti cor nostrum, donec requiescat in te!*

Che è tutto quello di cui in vario grado si fa esperienza nell'agire. Perché quello che nella sfera della forma è fare, in quella dell'evento è agire, quel moto appunto che ha come fine non la cosa e l'oggetto, ma l'ipseità e il soggetto. Che sempre, in qualunque posizione voi lo consideriate, fra le mille che possono essere assunte dall'uomo, col moto di questo soggetto che sono io, presuppone il moto d'un altro soggetto che io non sono, e che mi trascende. E, per quanto facciate lo spirito forte e, dandogli il nome di *tyche* e di caso, crediate di averlo ridotto al nulla, è un nulla che « opera », e un « tremito » in voi c'è sempre. Ed o « malinconia » o « bestemmia », dovete riconoscerlo sem-

pre. E ad Euripide accadde che, dopo avere tutta la vita posto il dilemma: — o gli dèi o la *tyche*, alla fine s'accorse che la *tyche* e gli dèi sono la medesima cosa, una cosa terribile, con la quale non è possibile venire a patti, e che, come sbaraglia il razionalismo di Penteo, così annienta il legalismo e il conformismo di Tiresia e di Cadmo, e lo stesso entusiasmo di Agave.

Ed è perciò che Dio, cacciato dalla porta nella *Ragion pura*, rientra, come è stato detto, per la finestra nella *Ragion pratica*. Ed è qui che è la causalità storica, ma è storica non della storicità rettilinea dell'A dopo B, che non s'intende se non nella sfera dell'essere e ne costituisce l'antinomia, né di quella che, a togliere tale antinomia, chiude la linea retta nel circolo dell'eterno ritorno, e la toglie anche come storicità, e con essa toglie l'uomo — « la forma più estrema di nichilismo », come vide lo stesso Nietzsche, — ma di quella che viene « vissuta » in questa stessa antinomia, e, accogliendo in sé tutte le contraddizioni, le trascende nell'attimo dell'*epiphaneia* — l'« istante » che fa « sopportare » a Nietzsche « l'idea del ritorno », — unificando sulla verticale la finalità e l'arbitrio, la libertà e il fato, la responsabilità e la predestinazione, il merito e la grazia. Di qui l'impossibilità d'un'etica come scienza pratica nell'inevitabilità stessa dell'eticità, l'impossibilità cioè di un agire che, presupponendo il sapere, si muta da agire in fare e da etica in tecnica, e, assumendone tutte le antinomie, non può aver senso e corso se non nell'ambigua ed equivoca sfera della *doxa* e del « questo ».

Ma, per tornare ora al senso ed all'arte, solo il fare del senso e dell'arte unisce la specularità della tecnica e la polarità della pratica, ma è fare e non agire, o agire in quanto è fare, perché il fine è l'esistenza d'un'essenza, e il bene vi è non per sé, ma partecipato, ed è il bello. E qui tutto quello che s'è detto della verità, vale per il fare. E innanzi tutto che esso è nell'attimo, e ogni attimo si perde e va riconquistato. Ed è perciò che il poeta, quando ha scritto un verso, non sa se e quando scriverà l'altro, e, il fare

essendo sempre puntuale e discontinuo, la sua continuità, quando c'è, è sempre nel su e giù polare di quello stato di « furore » e d'« ebbrezza » e d'*ek-stasis*, che in ogni tempo è stato riconosciuto al fare dell'arte, e che caratterizza, per chiunque non ha la disgrazia di essere *anaisthetos* e quindi anche *amousos*, la continuità del « senso ». E in secondo luogo, come quella verità è gratuita insieme e necessaria, altrettanto gratuito e necessario è il fare, e, come tale, improrogabile. E però, come non si può « volere » far arte, così non si può « volere non » farla, e per nessuna cosa l'uomo è pronto ad affrontare il dolore, la fame, la solitudine, il dispregio, e a mettersi in guerra con tutto e con tutti, come per l'arte. Terzo, come quella verità è duplice, così è duplice anche il fare, e son due a fare: l'esserci e il *periechon*. Di qui le Muse, le Grazie, il *Deus in nobis*, e quant'altro i poeti e gli artisti raccontano di quell'attimo. E quello che Dante dice del suo poema, che ad esso « han posto mano e Cielo e Terra », questo è di ogni opera d'arte.

E, come il rapporto dei due poli che costituiscono il centro e la periferia di quella verità duplice ed una, è diverso per ciascuno dei gradi che, nel gioco delle due categorie, possono essere assunti da quell'x che è il *Kunstwollen*, altrettanto è nel fare. E, poiché, a seconda che prevalga la forma o l'evento, e l'*epiphaneia* sia positiva o negativa, i gradi estremi son quattro, così per il fare avete: da una parte, la *sophia* di Pindaro, che ha il suo fondamento nella *phyà* o « natura » illuminata dalla *charis*, e, per contrapposto, la *techne* dell'età ellenistica che a collaboratrice ha la *tyche*: e, dall'altra, l'entusiasmo nemico di ogni *techne* di quella che in senso molto lato possiamo genericamente chiamare poetica romantica, e, parallelamente, il *ch'i-yüng* o « risonanza dello spirito » della pittura cinese, il cui risultato non è la forma, ma lo *sheng-tung* o « movimento della vita », qualcosa « che può essere compreso in silenzio, ma non espresso a parole », e per il quale « il

quadro vien fatto, quando non s'ha alcuna intenzione di farlo »[24]: l'agire-non agire del Tao.

Il fare dell'arte come unità del fare della tecnica e dell'agire del rito: storicità dell'arte.

E qui si domanda: se l'arte è già fatta nel senso, e quella forma che è propria dell'arte e che deve avere a materia l'anima, solo nel senso questa materia ce l'ha, ed è perciò che, una volta « fatta », l'arte può esser « rifatta », quale è la ragione per cui l'uomo da questo fare del senso passa al fare della tecnica, e, non contento della materia che è l'anima, trasferisce la forma in quella che comunemente si chiama materia, e la separa dalla propria esistenza e le dà l'esistenza-oggetto che è propria delle « cose », e dalla quale dovrà pure esser ritolta per potere esistere come arte? Quella medesima per cui da quell'« agire » che è il « vissuto » dell'evento si passa al *dran* di quel *dròmenon* che è l'« azione » del rito. Giacché il principio è il medesimo: la « ripetizione » in cui si riflette la polarità dell'esserci e del *periechon* rivelati dal verbo in cui di volta in volta si determina l'*èvenit* dell'evento.

Ma il processo non è il medesimo: perché nel « sacro » non c'è che la sola *epiphaneia*, e la forma è posteriore all'evento ed è *symbolon*, una forma che, nata dalla specularità in cui la ripetizione del verbo « chiude » la polarità dell'evento, non è che un mezzo per permetterne la ripetizione, ed è « reale » solo nel momento in cui si « riapre » a quella polarità e, cessando d'esser forma, rifà presente il « divino »; laddove nell'arte, che è unità d'*aletheia* e d'*epiphaneia*, la forma è originaria e non può essere annullata senza che sia annullata anche l'arte. E però, in quanto l'arte è *epiphaneia*, la ripetizione c'è, ma, in quanto è *epiphaneia* d'un'*aletheia* e *aletheia* d'un'*epiphaneia*, è la

24. Da opere di critici cinesi cit. da O. SIRÉN, *La scultura e la pittura cinese*, Roma 1935, pp. 49-50.

ripetizione non di un *èvenit*, ma dell'*èvenit* di un « è — è » e dell'« è — è » di un *èvenit*, ed è in quel moto che va dal centro alla periferia e dalla periferia torna al centro. « Ancora una volta » dice l'attimo dell'*epiphaneia* — l'« ancora una volta » di Nietzsche — « ancora una volta » dice nel senso l'attimo dell'*epiphaneia* e dell'*aletheia*. Ed è per rendere possibile quest'« ancora una volta » che, come lì si passa al *dran* esterno del rito, qui si passa al *poiein* esterno di una tecnica che, per ciò che ha di *epiphaneia*, è insieme tecnica e rito.

Ma non sono due momenti distinti, sono un unico e medesimo momento. Perché, se l'intelletto è sempre senza corpo, l'anima lo è solo nell'attimo in cui s'adegua all'Uno e muore al mondo: la morte della mistica. Ma, fin che non s'è in questa morte, e cioè quando si è fuori di quell'attimo, l'anima è nel corpo e col corpo, o, rovesciando questa proposizione, il corpo non c'è se non come corpo di un'anima. « Non ci fu tempo mai » — scrive Plotino (IV, 3, 9) — « in cui quest'universo fosse senza anima, né mai fu corpo che esistesse assente l'anima ». Che è alla fine quel che tante volte ci è risultato dall'analisi del *tode ti*.

Ora, ciò che si chiama corpo, poiché non è tale se non per il *tode* e l'*hic et nunc*, si assume in due modi: uno è quello di cui s'intende quando si parla della corporeità in generale e a cui si dà il nome di materia, ed è il *tode* in quanto *tode*, l'altro è il sìnolo di materia e forma, e cioè il *tode ti*. Il primo è per sé inconoscibile, perché è l'*hic et nunc* dell'anima, e può essere solo sentito, da un senso che sta al fondo di quello che, come unità d'anima e d'intelletto, è il senso nel suo significato specifico, dal senso appunto che Rosmini chiamava « il senso fondamentale dell'essere », per entro il quale l'anima, secondo un'immagine di Plotino (III, 8, 4), si muove tutta su un medesimo piano, verso una periferia indefinita ma non infinita, fatta di tenebre, in cui è l'annuncio e come il presentimento di quel *periechon* che in un tale stato non le si può rivelare se non come luce.

Questa corporeità è il Caos delle cosmogonie, la *natura naturans* che sta al fondo della *natura naturata* e della vita, simile nella pietra e nell'uomo. Ma questa *natura naturans* non è Dio, come tante volte è stato preteso, perché Dio non è « ciò che sta al fondo », ma « ciò che sta sopra »: è l'anima nella solitudine « senz'eco ed opaca » (Plot., *l. c.*) di un *hic et nunc* senza centro. A quest'oscuro moto del « fondo » aggiungete la forma, ed ecco il corpo come *tode ti* e cioè il senso e la vita nel complesso di tutte le determinazioni che li specificano. Ed è qui che nasce il mondo, e che l'uomo, qualunque cosa faccia, sol che vi domini il senso, fa arte. E quella causalità che nella tecnica non può essere storica e si dissolve nella logica, e nella pratica è illogica e non può essere vissuta se non come causalità escatologica, solo qui è insieme storica e logica, e fonde la polarità della prima con la specularità della seconda, in una sintesi che, per il diverso grado dei suoi componenti, è sempre nuova e diversa, e, come non si chiude nel circolo dell'eterno ritorno, così non segue la continuità della retta, ma va a balzi e ora scende, ora sale; ed è essa quella storicità individuale insieme e universale, che la scienza non può mai raggiungere e la religione trascende. E, poiché solo le opere dell'arte la portano nella sfera di quella corporeità, da cui l'anima, che in ogni suo moto è « in cerca dell'amato », si deve pure partire, ma a cui sempre ritorna, solo esse la fermano e la conservano. E però si può dire che i popoli che non hanno arte, non hanno storia, e questo anche fa intendere l'alta verità dei *Sepolcri*.

Le arti come generi supremi delle poetiche e loro sistema.

Infiniti i gradi in cui la sintesi dell'arte può realizzarsi, infinite le possibilità di struttura e di dimensione del tempo e dello spazio, e quindi di figurazione dell'essere e dell'esserci, dal primo in cui il continuo cessa di esser tale ed

è passibile di figura, al primo in cui il discreto, quell'atomo che è il puro essere, comincia ad aprirsi al non-essere e alla mobilità e divisibilità e inflette la figura: dalla massima temporalità dello spazio propria del minimo d'essere e di specularità e di forma nel massimo d'esserci e di polarità e d'evento, alla massima spazialità del tempo propria del minimo d'evento e di polarità e d'esserci nel massimo di forma, di specularità e d'essere. Di qui la molteplicità storica e praticamente infinita delle poetiche e la loro essenziale unità. E, poiché ogni poetica, come espressione di uno di quei gradi, si riduce a una determinata metafisica e cioè a una determinata logica, che, se non è stata pensata da nessun filosofo, giacché il pensiero si muove entro limiti più ristretti di quelli della vita, e intanto è in atto nell'opera d'arte, va ricostruita dallo storico, e il medesimo, salvo il principio dell'analogia, vale per tutte le manifestazioni storiche dell'uomo, di qui ancora la possibilità di congiungere, com'era esigenza del Riegl e che nessuno ha soddisfatta, la storia dell'arte con la storia della cultura, e, in generale, la possibilità di un'analisi unitaria di tutte le forme sotto le quali le singole età e le diverse civiltà si sono espresse. Di qui infine il tanto cercato sistema delle arti, le quali non possono essere ormai intese se non come i generi supremi e le categorie entro le quali le poetiche si muovono.

Perché il massimo di forma e il minimo d'evento è naturalmente plastico ed ha come suo mezzo specifico la scultura, ma, se il rapporto si rovescia, e massimo è l'esserci e minima la sostanzialità e la forma, lo spazio riducendosi, entro il grado comportato dall'essere, al tempo, e la specularità dell'« è — è » non potendo essere espressa che dal ritmo, l'arte è la musica. Fra questi due estremi si muovono, da un lato l'architettura, come spazializzazione e visualizzazione del ritmo, e dall'altro la pittura, come spazializzazione e visualizzazione del suono. Per la loro natura di categorie e come punto di convergena d'illimitate poetiche, tutte le arti oscillano, nell'ambito dei propri limiti,

tra un massimo di esistenzialità e un massimo di sostanzialità. E però, se per ciò che ha di specifico, la singola opera d'arte rientra in una categoria, nel concreto e per i valori propri alla sua poetica, partecipa in grado maggiore o minore delle altre. Perciò i qualificativi che i critici trasportano da un'arte all'altra, non hanno semplice valore di metafore, né stanno a dimostrare, come tante volte s'è creduto, che la divisione delle arti non abbia nulla di comune col fatto artistico, dimostrano invece che le arti sono delle categorie e solo come categorie possono essere intese. Ed è questa loro natura di categorie che permette di tradurre il così detto fantasma artistico in una materia, che è sempre una materia determinata, quella appunto che è richiesta dalla categoria che l'adopera e dalle poetiche che essa comprende, con che essa cessa anche di essere materia ed è interamente assorbita da quella forma *sui generis* che è l'essere-esserci dell'opera d'arte.

Se tutte le arti oscillano, l'oscillazione massima è tuttavia, data la loro natura di medii, nell'architettura e nella pittura, che, a seconda della maggiore o minore temporalità dello spazio, e cioè della maggiore o minore prevalenza della curva sulla retta, della profondità sulla superficie, della linea aperta sulla linea chiusa, del colore sul disegno, e di quanto in genere vale a muovere e a dividere lo spazio e la luce, su ciò che invece l'unisce e l'arresta, s'accostano più o meno alla musica o alla scultura. Solo queste due arti hanno la possibilità di rendere visibile la divisibilità del continuo, che, inseparabile com'è dal movimento e dal tempo, viene rifiutata, in ciò che essa ha di specifico, dalla scultura, e costituisce insieme la materia e l'estremo contenente della musica. Ed è però che la musica è l'arte per eccellenza cosmogonica ed è specifica del « sacro ».

Al centro di questa rosa delle arti sta la poesia come arte della parola, che, essendo nome e verbo, aggettivo ed avverbio, interiezione e discorso, ed avendo ritmo e suono, plasticità e colore, temporalità e struttura, comprende in sé tutte le categorie. Per l'opposizione che è tra nome e

verbo, che ne costituiscono i soli elementi essenziali, e che è l'opposizione originaria della forma e dell'evento, la poesia raggiunge il massimo della sua specificità nel dramma, che, inseparabile dal teatro, usa di tutte le arti, ma, come conflitto tra lo spazio chiuso e atemporale della forma e lo spazio aperto e temporale dell'evento, è nella sua essenza conflitto tra scultura e musica.

È nella parola come dramma che l'arte raggiunge il massimo della storicità che le è propria e fa reale la storia dell'uomo. Quella opposizione essendo alla base di tutte le arti, e da essa originandosi la vibrazione e tensione che le rende poetiche, ma solo nella parola facendosi specificamente umana e chiarendosi come dramma del mondo, tutte le arti tendono alla parola. Ma forma ed evento non si conciliano, e al di là di essi è la trascendenza ineffabile dell'Uno. E però si deve dire che tutte le arti tendono alla parola, ma la parola al silenzio. Qui è l'ultimo limite e l'estremo *periechon* dell'arte, che perciò è via e non fine, ed è perché è via, come lo è la vita, che riprende sempre e non s'arresta mai, e, toccando in ogni opera il suo culmine, lo cerca ogni volta e sempre in un'altra.

Luce e forma in Platone.

Questo discorso sulle arti non è un fuor d'opera, come a prima vista può parere, ma era necessario, perché esso solo ci permetterà di risolvere i problemi proposti. E innanzi tutto il problema del Bene. Giacché la forma che Platone contempla, quale che essa sia, è sì sempre l'essere di Parmenide, che a suo specchio ha il *nous*, e, nel gioco delle sue specularità, si lascia, tra il sì e il no del dialogo, dividere e ricomporre dalla *dianoia*, ma arriva ad esser questo, solo perché prima s'è « svelata » e il suo primo apparire è stato una « epifania », perché cioè essa, prima che oggetto della « ragione teoretica », lo è stata di quella « poetica », la quale non è soltanto *nous*, ma *psychè* an-

che, e la « visione » dell'essere congiunge col « senso » dell'esserci. Perciò vibra e splende, « a guisa di luce che divampi da fuoco che balzi » (cf. anche *Parm.* 131 b; *Soph.* 254 b), ed è nell'attimo, come splendono e vibrano e sono nell'attimo le forme contemplate da Omero e da Pindaro. Ed è Pindaro che ci offre il miglior commento a Platone. Perché è nell'attimo che questo « sogno d'un'ombra » realizza per lui l'estratemporalità dell'essere, che è il « sempre » degli dèi, coi quali ha comune « la stirpe » (*Nem.* VI, 1), e la realizza nella luce: quell'attimo in cui fiorisce la *charis*, che è insieme bellezza e amore e sapienza. Per ritrovare un'esperienza simile nella sfera della filosofia prima di Platone, bisogna risalire a Parmenide. In Zenone, che è pura *dianoia*, non c'è più, come non c'è più in Democrito. Anassagora la fa in parte nel suo *nous*, ma Socrate intera, ed è perciò che, prima di morire, paga il suo debito ad Apollo e fa musica.

La sapienza, come pura sapienza, è intelletto, ma, prima di essere sapienza, la *charis* è amore o *eros*, che è cosa dell'anima e non dell'intelletto, ed è sofferenza e moto, come si legge nel *Fedro*: sofferenza dell'anima che rimette le ali perdute venendo in terra, e moto verso la forma che quella luce fa bella, una sofferenza non pari ad alcun'altra e un moto irresistibile che fanno dell'*eros* una divina follia, simile a quella che pervade i teomanti e gl'iniziati e i poeti. E però Socrate, come è il più « sapiente » tra gli uomini, così è il più grande « amatore », ma di quell'amore che è *charis*, e, inseparabile com'è dalla visione dell'*eidos*, ha come suo ultimo termine la « sapienza » e si placa nella « parola ». E qui ora è il punto. Fin che la forma e la luce che la ricinge e la rende epifanica, e cioè l'essere e l'esserci, sono in equilibrio, restiamo nella sfera dell'arte, che è la sfera stessa della vita. Ma non appena quell'equilibrio si rompe, e si rompe a vantaggio dell'esserci, la luce immediatamente si separa e si attesta come *periechon* e fa presente il « divino ». E però, come Omero, nel momento della massima eventizzazione, sostanzializza in fuoco la luce,

che normalmente resta al limite della figura, e lo fa accendere da una divinità sulla testa dei suoi eroi, e in Pindaro, non appena l'esistenza visibile dell'uomo si rompe nella negatività emergente dell'esserci (l'« ombra » di cui la forma è « sogno »), l'*aigla*, diventata « dono di Zeus », si isola in un « raggio » che « posa sopra di lui » e assorbe in sé per intero l'essenza, e, personificata addirittura in *Theia*, passa il limite dell'arte e vien fatta simbolo del « divino »[25], il medesimo accade in Platone. Quel Sole, da

25. A un'esperienza analoga si riconduce la « gloria » che incorona le teste dei santi, e quant'altro di simile l'arte accetta dalla simbolistica del « sacro ». E come diretta eredità di questa esperienza greca, schematizzata dal neoplatonismo, e di cui Pindaro costituisce il primo caso limite, va interpretato il contrasto tra la voluta e accentuata precarietà e astrattezza delle figure e l'esaltata luminosità delle campiture e del fondo assolutizzato nell'oro (l'oro di Pindaro!), che caratterizza la pittura bizantina. Un esempio unico è dato nel campo dell'architettura da S. Sofia, per la quale mi è caro riportare le parole di Sergio Bettini. « S. Sofia sembra crescere verticalmente entro se stessa in cerchi concentrici fino al fastigio della cupola, che l'irrompere della luce dalla corona di finestre sopra la penombra inferiore *stacca* dalla sua base e pare faccia galleggiare *sospesa*. La cupola, che figura non soltanto il centro di risoluzione architettonica, ma direi il centro di personalità dell'edificio, appare come *aureola*, da cui S. Sofia è nimbata » (*Architettura bizantina*, Firenze 1937, p. 26. Il corsivo è mio). Valore di documento, tanto più importante quanto l'esperienza è più diretta e immediata, ha, in rapporto a quel che sopra s'è detto circa l'oscillazione che, nell'estrema eventizzazione della forma e temporalizzazione dello spazio, porta l'architettura e la pittura verso la musica, ciò che egli scrive poco appresso. « Le muraglie non sono più limite allo spazio, ma quasi rappresentano la soglia d'un indefinito al di là spaziale: rese immateriali dai marmi che assorbono la luce, dai mosaici a fondo d'oro disseminato di tessere argentee, che la fissano, così che le pareti divengono superfici di colore, assumono quel brillare ingrandito, immobile e carico della pupilla che si dilata. Gli archi, le esedre, anziché dividere gli spazi in masse definite, assorbono i limiti delle masse spaziali e le assorbono in un lontanante irraggiamento atmosferico; i timbri si moltiplicano via via all'infinito; il tempio si *colma d'aria sonora*, tutta mormorante d'echi, dove regna una sottile interdipendenza perpetuamente creatrice; dove nessuna corda è sfiorata, per quanto leggermente, senza che la vibrazione si propaghi all'intero strumento, così che ciascuno dei suoi accenti non trasmette solo il suo timbro particolare, ma tutta la gamma d'armoniche asso-

cui le forme traggono non pure la visibilità, ma « l'essenza e l'esistenza », e che è esso stesso « al di là dell'essere », non è che l'estrema eventizzazione della luce di cui esse s'accendono nell'attimo dell'epifania.

Esperienza della luce ed esperienza del « sacro » nella religione greca.

Ed è qui che quest'esperienza s'incontra con quella che in assoluto è propria dell'evento e specifica del « sacro », l'esperienza della luce come manifestazione del *periechon* nel suo aspetto positivo, e quindi come « salvezza » (l'equivalenza in Grecia è del linguaggio comune) e conferma d'esistenza. È esperienza originaria e universalmente umana. Ad essa va ricondotta la rappresentazione di quell'« Essere supremo », i cui nomi sono comunemente tratti dal suo essere « in alto » e dalla sua « luminosità », invisibile e che tutto vede, ciò che è appunto la luce personificata come visibilità, anteriore ad ogni principio, autore, senza che ne venga normalmente specificato il come, del mondo, padre, buono, e custode delle norme, che, in forma più o meno rilevata e completa, ma tendenzialmente evanescente e in tutto o in parte inattivo, ciò che s'esprime nell'assenza di culto e nella sua accentuata lontananza, troneggia dall'alto in molte religioni primitive, e, per eccellenza proprio di quella cinese, è riconoscibile, in tratti obliterati e trasposti, al fondo di quasi tutte[26]. La sua evanescenza e la sua inattività, che negli stadi di cultura superiore ne provocano l'obliterazione e la trasformazione, sono la prima conseguenza della seconda. Ma questa è effetto della direzione unica della sua manifestazione, che, privandolo di

ciata intorno al nucleo centrale: non più concentrazione, ma diffusa armonia dominata da un vasto canto scoperto di sfere ».

26. Van der Leeuw, *La religion*, § 18; M. Eliade, *Trattato*, cap. 2; R. Pettazzoni, *Dio* (1922) e *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (1946).

quella negatività che nell'assoluto *periechon* è inseparabile dal momento positivo, gli dà già l'immobilità dell'essere, senza dargliene la sostanzialità, e lo separa dalla sua opera.

Onde si ha questo risultato, che, appunto perché è luce e non anche tenebra, e sta in alto e non anche nel profondo, ed è buono e non anche terribile, e tra sé e l'esserci lascia il diaframma dell'essere del mondo, e questo mondo non lo annienta per ricondurre l'anima a sé, la sua trascendenza resta astratta e parziale, ed è soltanto distanza, come tra il suddito e il sovrano, di cui egli normalmente sostiene l'idea, come astratto e parziale è quell'essere del mondo e nel mondo, che l'esserci ha avuto in dono e in cui rimane irretito e solo. Perciò più che un dio è una categoria, vissuta in atto nell'isolamento di uno solo degli aspetti dell'*epiphaneia*: un'esperienza bloccata.

E questo spiega come l'*Iho* della Nuova Zelanda, che ne è una delle forme più astratte, possa essere stato ritrovato nell'Ente supremo dell'età dei lumi. Di qui la sua instabilità e l'opposto moto, che, mentre da un lato tende ad accrescerne la distanza e a farne un *deus otiosus*, sino a farne svanir la figura in una trascendenza puramente negativa, e il limite è segnato dal Tao dei Cinesi, dall'altra, lo trae giù dalla sua altezza e lo mette a contatto, sino addirittura a fonderlo, con figure più dinamiche portatrici di quell'elemento tenebroso e ctonio e concretamente vitale che esso esclude: o come dio meteorico e sposo della Terra, che, a volte, lo assorbe per intero, prendendo essa quell'elemento luminoso che è la sua prerogativa, o come dio misterico e quindi, oltre che del principio, anche della fine, o solarizzandolo [27]. Ed è come dio solare o senz'altro come Sole che esso, conservando il massimo dei suoi attributi, assume più facilmente, pur rimanendo celeste, l'elemento sotterraneo, e si rivela insieme, oltre che come il dio che crea, anche come il dio che distrugge. Il che ci riporta a un'esperienza più comprensiva, a quella della luce come

27. Eliade, *Trattato*, p. 103 e cap. III.

totale *epiphaneia* del *periechon* e quindi totale anche dell'esserci, la cui salvezza, essendo non nell'essere nel mondo, ma nell'essere in Dio, coincide con la morte del mondo. Di qui il significato dei tanti miti d'assunzione attraverso il fuoco, e di quel « fato splendente » che, sottinteso ad ogni eroe, caratterizza nella sua forma più esplicita gli eroi dell'epica germanica [28].

La religione greca nel suo stadio più antico presenta quasi al completo le forme della fenomenologia della luce, in un insieme di figure che, nella loro polivalenza e negli aggruppamenti che ne completano l'azione e il significato, partecipano tutte, se celesti, dell'elemento terrestre e, se terrestri, di quello celeste: Zeus, che dell'antico Essere supremo è il discendente diretto, e fra tutte le figure divine è quella che ha il massimo di genericità e d'instabilità, la Terra madre, « dalle mille forme e dall'unica essenza », come dice Eschilo, Apollo, Dioniso, Helios, del quale U. Pestalozza (*Pagine di religione mediterranea*, II) e K. Kerényi (*Le figlie del Sole*) hanno messo in evidenza l'elemento ctonio che, fin dall'età più antica, ne aveva fusa la figura con quella di Hades. Fatte di aspetti e di elementi l'uno complementare all'altro, tutte queste figure, sotto la logica dell'evento e la pressione dell'esigenza soterica, che è l'elemento dinamico e propulsore d'ogni religione, tendono all'unificazione e al sistema.

Le grandi sistemazioni enoteistiche a carattere gnostico e soteriologico si avranno nell'età ellenistico-romana, e tutte saranno contrassegnate da un'esplicita e teorizzata simbologia della luce [29]. L'ultima e la più significativa sarà quella che, congiungendo l'apporto orientale e la tradizione teologica e speculativa greca, e in particolare platonica, sarà tentata nella figura sovrana del Sole.

Ma la prima unificazione interamente celeste si compie già nella teologia orfico-pitagorica del VI e del V secolo.

28. V. L. Mittner, in « Studi Germanici », III-IV (1941), pp. 71 ss.
29. V. G. P. son Wetter, *Phôs*, Uppsala-Leipzig 1915.

E a intenderla è da dire che, se ciascuna di quelle divinità, nel sistema delle forme di cui sta al centro, dà un senso totale al mondo, nessuna fa in assoluto da principio e quindi da *periechon*. Principio primo ed estremo *periechon* degli dèi e del mondo è il Chaos o Abisso, che è anteriore alla luce e alla tenebra, e quindi ad ogni determinazione positiva o negativa del « divino ». Giacché dal Chaos, stando ad Esiodo, nascono l'Erebo e la Notte, e dall'unione dell'Erebo e della Notte l'Etere e il Giorno. Ché se degli Orfici Eudemo scriveva che essi ponevano al principio la Notte, la sua testimonianza va completata con quella d'Aristofane (*Av.*, 693 ss.), secondo il quale all'inizio erano il Chaos, la Notte, l'Erebo e il Tartaro, e dalla Notte nacque l'Uovo « dalle nere ali », e dall'Uovo Eros « fulgente il dorso d'ali d'oro ». E quindi la Notte è prima come prima generatrice, ma il Chaos, che la contiene, le è ontologicamente anteriore.

Che è forma simbolica d'un'esperienza originaria, e non concetto ricavato al termine d'un processo d'astrazione, la forma simbolica di quell'infinito sprofondare che caratterizza ai due poli l'estrema trascendenza e fa sfera, lo stesso Abisso di cui parlano i mistici, il « vuoto » del Tao, che « tanto è fondo che sembra l'avo delle cose », e « in alto non è chiaro, in basso non è scuro », e « sembra anteriore a Dio », « anteriore allo stesso Uno »[30], ed è esperienza che in misura maggiore o minore si ritrova in ogni ierofania. La distinzione tuttavia, il cui senso non sarà reso esplicito se non dalla posteriore teogonia « rapsodica », rimane inoperante e Chaos e tenebra originaria fanno uno. La prova ne è il fatto che appunto in questa teogonia il Chaos, già identificato con la tenebra, passa al secondo posto accanto all'Etere, e in suo luogo vien messo *Chronos-Kronos*, e cioè il Tempo, e i Neoplatonici che ce la riferiscono, vedono in quella triade la loro triade. Sotto questo

30. *La regola celeste di Lao-Tse*, trad. di A. Castellani, Firenze 1927, *passim*.

rispetto dunque Esiodo e gli Orfici concordano, e il cosmo, luminoso al centro, ha alla periferia il grande mare della tenebra. Solo che al centro del cosmo d'Esiodo, e s'intende non centro fisico, ma sacro, è la luce indivisa del regno di Zeus, e al centro del cosmo degli Orfici è, nel seno stesso di Zeus, Dioniso, che in sé congiunge la luce e la tenebra.

Ed ecco che a un certo momento il rapporto fra il centro e la periferia si rovescia: il *periechon* non è più il Chaos e la Notte, ma la Luce e l'Etere. Ne abbiamo le testimonianze in Eschilo e in Euripide. « Zeus è l'etere » — scrive Eschilo (fr. 70) — « Zeus è la terra, Zeus il cielo, Zeus tutte le cose e quanto v'è al di là (ὑπέρτερον) di esse ». Così Euripide, in un frammento irreparabilmente mutilo dell'*Hypsipyle*[31], nomina insieme la Πότνια θεῶν e il φάος ἄσκοπον [αἰθ]έρι πρωτόγονον. E altrove: « Vedi quell'Etere infinito che è in alto e chiude tutt'intorno la terra nelle sue liquide braccia? Quello ritieni Zeus, quello credi Dio » (fr. 491: cf. fr. 593 forse di Crizia)[32].

Quale la ragione di questo capovolgimento? L'escatologia dei Misteri che assicurano all'anima una sorte di luce. È nella luce infatti che nell'Aldilà orfico soggiornano le anime dei « puri », luce perenne, « uguale la notte e il giorno » (Pind., *Ol.* II, 75 ss.), la luce appunto dell'eterna « salvezza », la medesima in cui sperano gl'iniziati d'Eleusi, e di cui hanno già la visione all'ultimo grado dell'iniziazione, « dopo avere corso e girato, ed essersi stancati nelle tenebre, e aver rabbrividito e tremato ed essere stati agghiacciati dal *thambos* » (Stob., *Flor.* IV, 107). E per quella legge di ogni escatologia, che non può essere dell'*eschaton* della fine se non in quanto lo sia dell'*eschaton* del principio, giacché l'*eschaton* è sempre il *periechon*, che in sé congiunge il principio e la fine, se la luce era alla fine, doveva essere anche al principio. O altrimenti bisognava ricondurre le anime alla tenebra, all'Erebo e alla « casa

31. P. Ox. VI, fr. 57, cf. V. Arnim, *Supplementum Euripideum*, 59.
32. E v. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 212 ss.

muffita e tenebrosa dell'Ade » di Omero e d'Esiodo, che la colloca là dove appunto è il Chaos, « odiato dagli dèi », come è « odiato l'Ade ». O, poiché tre sono le soluzioni possibili, si doveva alternare la luce alla tenebra e chiuderle nel ciclo.

Che è la credenza propria di tutti i misteri agrari nella loro forma più bassa, e quindi anche del culto del Dioniso non orfico e di tutte le divinità affini, maschili e femminili, e di quello di Demetra e Kore e del Kouros che le accompagna, prima che anche questa triade seguisse la scia della speculazione teologica. E l'Orfismo la mantiene nel « ciclo delle rinascite », combinandola con le altre due nella dottrina relativa alla sorte delle anime, esposta da Pindaro (*Ol.* II, 62 ss., frr. 129-133 Schr.) e presupposta da Platone, secondo la quale, nell'intervallo tra una vita e l'altra, quelle empie scontano le loro colpe nell'Erebo e nel Tartaro, mentre le « buone » soggiornano nella luce, esenti da ogni bisogno e da ogni travaglio, in sedi che sono pensate anch'esse sotterra (v. fr. 129), e, « se per tre volte nell'uno e nell'altro mondo han la forza di tenersi lontane da ogni ingiustizia, percorrono la via di Zeus, sino alla torre di Crono, dove le aure oceanine spirano intorno all'isola dei beati: e fiori d'oro vi ardono, gli uni nati dalla terra e pendenti da alberi avvolti di luce, altri ne alimenta l'acqua ... » ed ivi rimangono sempre libere dal ciclo. Ora l'Oceano, che nella teogonia orfica occupa con Tethys il terzo posto, dopo Urano e Gaia, era in miti preellenici noti ad Omero (*Il.* XIV, 201 ss., cf. Plat., *Crat.* 402 b) il padre del tutto, e quindi, come presso altri popoli, una delle forme simboliche del *periechon*, che come è principio, così è fine di tutte le cose (il mito del diluvio)[33]. Ed Esiodo, nelle *Opere e i Giorni*, alla fine del mito delle età, mito tipicamente ciclico ed escatologico, e che in lui, che presuppone la riforma olimpica, rimane, come il mito cosmogonico, a direzione unica, alla fine dunque di questo

33. V. M. ELIADE, *Trattato*, cap. V.

mito, colloca nelle « isole dei beati sull'Oceano dai gorghi profondi », « ai confini della terra », gli « eroi » della quarta generazione, nella sede che Zeus aveva assegnata al padre Crono, sotto il cui regno appunto s'era avuta l'età dell'oro (vv. 168 ss.), quel Crono che, identificato con Chronos, la teogonia rapsodica fa anteriore al Chaos e all'Etere, e Ferecide pone al principio con Zas = Zeus e Chtonie.

Dato tutto questo, la logica dell'innovazione che mette la luce dell'Etere al posto delle tenebre del Chaos, è evidente. In generale, quale è il principio, tale dev'essere la fine, perché il *periechon* è l'Uno, e se a questo aggiungete la distinzione tra puri ed impuri, e i buoni e i cattivi, e ai cattivi e agl'impuri negate la salvezza, e la salvezza è luce, e il suo contrario è tenebra, il principio, che in assoluto è il Bene, anche quando viene identificato col Nulla e con l'Abisso, non può essere che luminoso. Conseguentemente, le sedi delle anime beate vengono portate nel cielo e collocate nell'etere, e più precisamente l'etere vien fatto sostanza dell'anima, che, una volta libera dal corpo, ritorna ad esso.

Tale dottrina, attestata per l'Italia e la Sicilia da Epicarmo (Diels, B 9, 22), si diffonde nella seconda metà del V secolo in Atene (v. Eur., *Suppl.*, 531, 1140), ed ha sanzione ufficiale nell'iscrizione per i morti di Potidea: « L'etere ha accolto le loro anime, i corpi la terra ». Nel che tutto i Pitagorici devono avere avuto la parte preponderante. Perché, identificando essi, nella loro dottrina più antica, il *peras* con l'uno e il fuoco, e l'*apeiron* con la diade e la tenebra, e di questo facendo il *periechon* e di quello il *periechomenon*, poiché l'*apeiron* era l'assolutamente negativo (in alcune fonti è considerato come « vuoto » e Parmenide vi vede il non-essere), non potevano a lungo mantenere come *periechomenon* ciò che era ontologicamente *periechon* (cf. Arist., *Phys.* 207 a 31). E di fatti Parmenide nell'universo della *Doxa*, fisico insieme e mitico (e cioè simbolico), come è l'universo di Platone, in questo uni-

verso, composto di « corone » concentriche, pone al centro e alla periferia la luce dell'etere e del fuoco (ch'egli ancora non distingue), e le corone di mezzo le fa miste di luce e di tenebra, dando alla corona che fa da *periechon* il nome di « ultimo Olimpo ». Ed è lì che lo portano i cavalli e le figlie del Sole, le Heliadi, dove, oltre le porte della Notte e del Giorno, di cui Dike ha le chiavi, dimora la Dea (dea perché profetica: la Terra madre assunta in cielo, giacché la prima profetessa è la Terra: l'eterna Potnia!), che gli rivela l'*Aletheia* e le *Doxai* dei mortali.

Il medesimo sistema (tranne l'antiterra) è in Filolao, che distingue l'etere dal fuoco e ne fa un « quinto elemento ». Di questo quinto elemento si servirà Aristotele nel *De philosophia* e nel *De Caelo* per farne la comune sostanza dell'anima e degli astri, considerando come antichissima e universale credenza degli uomini l'identificazione dell'estremo *periechon* dell'universo col divino (*Cael.* 270 b 5, cf. *Met.* 1074 a 38). Ed è da quell'« ultimo Olimpo », da quella luce dell'ultima « salvezza », che di « sotterra » e dai « confini della terra » era stata trasportata in cielo e identificata con quell'*aither* o « ardore », che da tempo immemorabile era stata la sede di Zeus, e in cui in età protostorica era già salita la montagna sacra dei Preelleni, che deriva il « luogo sopraceleste » di Platone, ed è in quell'Olimpo e in quel *periechon* di luce che, come ha visto il Mondolfo, è la prima raffigurazione o idea dell'Empireo. E quando nel mito di Er (*Resp.* 616 b) leggiamo che le anime, giunte al luogo dove dovranno scegliere la nuova vita (e con ogni anima rinasce il mondo, giacché non c'è parte dell'*apsychon* che non sia governata da un'anima, cf. *Phaedr.* 246 b), vedono « una luce diritta (la verticale dell'*epiphaneia*) che come una colonna traversa il cielo e la terra », e in cui « s'uniscon le catene che tengon legato il mondo », e ne è il *syndesmos* supremo (la stessa immagine mitica è in Varuna che « lega », anch'esso una delle solarizzazioni dell'Essere supremo), e in essa pendere « il fuso che gira sulle ginocchia della Necessità », e intorno alla Necessità

le tre Moire, che « cantano all'unisono con le Sirene » preposte alle singole sfere « Lachesi il passato, Cloto il presente ed Atropo il futuro » (l'*ubique et semper*), quando leggiamo tutto questo, non possiamo non confrontare quella colonna di luce con la « luce di venerando fuoco », che il Dioniso delle *Baccanti*, nella sua suprema epifania, « fissa tra la terra e il cielo », e la Necessità con la Potnia invocata insieme col *φάος ἄσκοπον* nell'*Hypsipyle*, e ricordare la Dèmone che nel cosmo di Parmenide sta al mezzo delle corone di luce e di tenebra e presiede il divenire.

Il Dio di Platone.

È al punto d'incontro di queste due esperienze che sta il Dio di Platone. Che in assoluto è il Bene, ed è l'Uno, quell'Uno di cui nel *Parmenide* aveva mostrato le contraddizioni, e che nelle « dottrine non scritte » di cui parla Aristotele, identificava appunto col Bene. E Bene è come *telos* e « fine », Uno come *archè* e « principio », e tanto come *telos* quanto come *archè* è inconoscibile in se stesso. Giacché conoscenza non c'è che per « l'è - è », ed esso è quell'assoluto « È » di cui si può « indifferentemente » dire tanto che è quanto che non è, perché « tanto se è quanto se non è, esso e i molti, ciascuno in rapporto a se stesso e l'uno in rapporto all'altro, comunque si considerino, sono e non sono e paiono e non paiono » (*Parm.*, fine), e quindi in assoluto è, ed è in questa « indifferenza », in cui sola s'unifica l'essere e il non-essere e il parere e il non-parere delle cose. Indifferenza inconcepibile dall'intelletto, e che il *logos* presuppone come « possibilità » al movimento, per lasciarne la « decisione » alla tautologia dell'*automaton* e della *tyche*, indialettizzabili, giacché non appena li dialettizzate e li chiudete nel circolo, il movimento dilegua. Ma per l'esserci quella possibilità è atto, la *dynamis-energeia* che definisce la « potenza » di cui si parla nel « sacro », e che è assoluto « arbitrio », ed è sentita come « volontà »,

quella volontà che è la prima delle determinazioni assunte dalla generica rappresentazione della « potenza » e del *mana*[34], l'altra essendo la « figura ». E potenza, volontà e figura formano il circolo d'ogni rappresentazione del « divino ». Ma al di là di esse è l'*arrheton* dell'Uno, dell'« È » che in sé chiude l'« è » e il « non è » e li trascende, l'abisso dell'« alto », che nella suprema *epiphaneia* coincide con l'abisso del « profondo ».

Questo abisso Platone lo vede, lo sfiora, ma non ne è ingoiato. Perché muove dall'essere-intelletto di Parmenide, invincibile quanto è invincibile l'Uno, e dietro di sé ha il « Che cos'è? » di Socrate, il *Nous* teoretico e tecnico di Anassagora, e le due esperienze che abbiamo descritte. E però quel limite d'« indifferenza » lo lascia come estremo polo dell'*exaiphnes* dell' *epiphaneia*, ma questa vive nella direzione unica dell'estità, e quindi come « luce », « creatrice » e « salvatrice »: creatrice dell'*einai* e dell'*ousia* delle forme, salvatrice dell'esserci dell'anima, luce che in quelle splende come Bello e a questa raggia come Bene. E, poiché la direzione è unica, creazione e salvazione coincidono nella positività di un essere che non è quello della forma simbolica, destinata, all'apparire dell'Uno, a dissolversi, ma quella dell'*aletheia* e dell'*eidos*.

Indi l'inseparabilità dell'Uno e del Bene dall'Essere, che pure trascendono, ma in cui unicamente si manifestano. Indi la funzione mediatrice del Bello, che, accendendo l'*eros*, risolve l'alterità dell'anima nell'identità dell'intelletto, e, attraverso la specularità che di questo è propria, ne chiude il moto nel circolo che solo la realizza, e le fa trovare la « salvezza » e l'Uno e il Bene nell'Essere. In circolo muovono le anime degli astri, in circolo, nell'escatologia del *Fedro*, vengon portate le anime e gli dèi « sopra il dorso del cielo » nel « luogo sopraceleste », e nel loro giro vedono « l'incolore, non figurata e non tangibile essenza che realmente è, dalla sola facoltà che dell'anima

34. Van der Leeuw, *La religion*, §§ 9, 11.

ha il governo contemplabile, dall'intelletto... ed essa stessa la giustizia, la temperanza, la scienza... » (247 a-e). Ma questa inseparabilità dell'Uno dall'Essere, anzi, per esser precisi, dell'Essere dall'Uno, di cui è manifestazione, non toglie la trascendenza, ciò che è anche raffigurato dal carattere di *periechon* che il luogo sopraceleste ha rispetto alle essenze, e che è esso quella luce che è il Bene, e quindi non annulla quell'indifferenza che è propria dell'Uno. E però la sua manifestazione resta sempre arbitraria e gratuita, anche se è eternamente quella e non altra: è un « dono », e cioè *charis*, come è un « dono » la luce inviata da Zeus sulla forma di Pindaro.

Dietro la luce, nell'abisso del Bene e nell'indifferenza dell'assoluto « È » dell'Uno, è *il* Soggetto, il soggetto che fa da polo a quell'altro soggetto che è l'anima, un soggetto che non è l'assoluto Sé dell'Atman indiano, ma una volontà, ed è essa che dona, e nel donare è « buona ». Ed è buona in due sensi: perché quella volontà è la Volontà assoluta, e, qualunque cosa voglia, vuole sempre il bene, e perché ciò che vuole è l'essere: due sensi che in Platone fanno uno (cf. *Resp.* 379). E qui egli ritrova quel « Re dell'alto » (*Phil.* 30 d), quel « Luminoso » (*Resp.* 518 c), quel « Dio supremo » (*Legg.* 821 a), « buono » (*Tim.* 29 d), « creatore e padre » (*Tim.* 28 c), in cui l'uomo nella sua più lontana origine aveva « vissuto » la conferma epifanica dell'essere del mondo e del suo essere nel mondo, quell'Essere celeste di cui il Zeus greco era il discendente diretto, il Zeus *hypsistos* e *megistos*, che, se non era più il creatore del mondo, ne era l'ultimo « ordinatore », e per antonomasia « re e padre degli uomini e degli dèi ». E di quel Dio, il Dio di Platone ha i due tratti più caratteristici: la distanza che lo rende evanescente e lo fa sparire dietro la sua opera, e l'inattività, che in alcune mitologie primitive non aspetta neanche che l'opera della creazione sia finita, per manifestarsi, ma gliela fa interrompere a mezzo, per affidarne la prosecuzione a divinità inferiori. Ed è ciò che fa appunto il Demiurgo del *Timeo*, che, una volta

fatta l'anima del mondo e il cielo e le anime destinate a dar vita ai corpi degli animali e degli uomini, lascia il resto alla cura degli « dèi più giovani », ed egli « torna a quel riposo che è la sua condizione abituale » (42 e). E la distanza è in ciò che l'anima è sì sempre in relazione con lui, ma lo è attraverso l'intelletto, e tutto quello ch'essa può avere di lui è quella vibrazione luminosa che accende l'*eros* e rifluisce nella gioia.

La religione di Platone ignora e la morte mistica e l'abbandono fatto d'ansia e di fiducia dell'anima popolare e della religiosità dei Misteri. Dio come « volontà » è intervenuto una volta, per decidere in un solo senso, nel senso dell'intelletto e dell'essere, ed è in quell'intelletto e in quell'essere, reso visibile e sensibile nel moto regolare dei cieli e nell'ordine della natura, che è la sua *pronoia*. Di qui il precetto dell'*imitatio dei* (*Resp.* 613 b), *imitatio* che si risolve nell'esercizio della scienza e nell'attuazione delle virtù che hanno la loro forma suprema nella giustizia, ed ha il parallelo nell'arte ridotta a *mimesi*.

Conseguentemente Platone ignora il senso della colpa, quale pure era stato vissuto da Sofocle nell'*Edipo Re*, della colpa anteriore a ogni azione operata, che è alla base del « sacro ». La colpa per lui è sempre un errore, la cui radice è sì nella stessa costituzione dell'anima, che in sé contiene il « diverso », ma quel diverso è « necessità » e non-essere, non libertà ed esserci. Quel dramma, in cui era condannato il *Nous* tecnico e teoretico di Anassagora, doveva rimanergli incomprensibile, come gli sarebbe rimasto incomprensibile il dramma di Giobbe, se lo avesse conosciuto. Il Dio che « atterra e suscita », il Dio che ama e perché ama è geloso, e percuote l'anima e la spoglia di tutto per averla solo per sé (l'eterno mito del giusto soffrente, di cui Eracle è uno dei rappresentanti, e la cui logica opera nascosta ma sicura nei due *Edipi* di Sofocle), il Dio che distrugge il mondo, perché è lui che l'ha creato, e lo distrugge come ultimo atto d'amore per togliere l'ultimo diaframma, non è il Dio di Platone. Il suo Dio fa solo il bene, quello che

sub specie universali è bene, ed è l'essere. Il male e il dolore e il piacere e quelli che l'uomo, in quanto è « quest'uomo qui », chiama beni, non dipendono da lui, e Platone combatte aspramente i poeti e quanti ne fan causa gli dèi.

Sotto questo rispetto il suo Dio è ancora l'Essere supremo. Ma ha una cosa che a quello manca e che gl'impedisce di cadere nella medesima astrattezza e di perdersi nella medesima lontananza, ed è che l'essere in cui si manifesta, non è l'essere del « questo », il primo in cui l'uomo si riconosca, non appena dall'abisso del vissuto è salito alla mobile e infida superficie del rappresentato, ma l'essere dell'*aletheia* di Parmenide e con essa insieme dell'*aletheia-epiphaneia* di Pindaro. E però questo Dio è insieme il Dio della « forma » contemplata dalla scienza, e di quella contemplata e vissuta dall'arte, ma dall'arte greca, madre della scienza.

La cosmogonia del « Timeo ».

Tutto questo e quanto s'è discorso dell'arte e della tecnica e della causalità logica e di quella storica e della materia e dell'anima, ci permette d'intendere, in armonia col rimanente pensiero di Platone, dalla *Repubblica* alle « Dottrine non scritte » sul Bene e sull'Uno, il mito cosmogonico del *Timeo*, come finora non è stato fatto e, per deficienza di categorie, non poteva esser fatto.

E cominciamo col dire che il mondo intelligibile, di cui Dio è « creatore », come Bene, nella *Repubblica* — e al l. x, 597 b-c, esplicitamente si legge che il letto che fa da modello al falegname, è fatto da Dio, — e il mondo sensibile che il divino Artefice o Demiurgo « fa » nel *Timeo*, guardando al primo, che, dopo l'aggiunta dell'anima, fatta nel *Sofista*, è diventato il « Vivente intelligibile », e gli fa da « modello », questi due mondi sono due ed uno e il medesimo mondo, ed uno e due sono in due sensi. Sono

due nel senso in cui nella tecnica la « cosa fatta », in quanto è « questa cosa qui », è distinta dalla « cosa » che la fa, e due nel senso in cui nell'arte il « sogno » e la « realtà » sono due. E sono uno nel senso in cui nella tecnica, in forza dell'« è - è » che la fa tale, la « cosa fatta », in quanto è « cosa » e come causa finale, e la « cosa » che la fa, in quanto è « cosa » e come causa formale, sono una e la medesima cosa. E uno sono ancora nel senso in cui nell'arte il « sogno » e la « realtà », essendo non due essenze ma la polarità dell'unica e medesima essenza, sostenuta al « centro » dall'esserci e alla « periferia » dall'estità, nell'« attimo » in cui l'*hic et nunc* dell'esserci s'adegua all'*ubique et semper* del *periechon*, fanno uno d'un'unità che è insieme speculare e polare e l'identità dell'intelletto e dell'essenza congiunge e fonde con l'unità dell'Uno e dei Molti e dell'esistenza. Giacché il « Vivente perfetto » non è che il mondo della Vita di cui ciascuno vive, quale come assoluta « realtà », circonfuso della « luce che è dono di Zeus », si « rivela » ed « è » nell'*exaiphnes* epifanico di quello che noi chiamiamo « senso », e Platone definisce come unità d'anima e d'intelletto, e che è l'*exaiphnes* epifanico dell'arte.

E le due dualità e le due unità vengono da Platone sovrapposte, in modo da far combaciare l'unità dell'*aletheia-epiphaneia*, propria dell'arte, e che nella forma a lui più prossima è quella di Pindaro, con l'identità dell'*aletheia*, costitutiva della « scienza » e della « tecnica », quali erano state rivelate da Parmenide e da Anassagora, e il momento della dualità che in queste è proprio della *doxa* col momento della « separazione » che in quella fa dell'essenza un « sogno » e dell'esistenza un'« ombra ». Ma è sovrapposizione, non identificazione, che sarebbe contraddittoria, e può mantenersi tale, perché avviene sul piano del mito. Che è il solo che permette di conservare ciò che ciascuna dualità e ciascuna unità ha di specifico, e di unificarne, senza contaminarle né dialettizzarle, le logiche nella superiore unità allotetica del *sym-bolon*.

Ed è per questo che il *Timeo*, che, in ciò che tocca alle singole scienze, di cui offre la più aggiornata enciclopedia, è rigorosamente tecnico e addirittura scolastico, disorienta e delude quanti, armati della sola logica dell'essere, tentano di chiarirne la teologia e l'ontologia, e non tanto per ciò che Platone non dice, ma per ciò che dice e che nella sua stessa e non celata intenzione (cf. 29 c) mira a metterne in evidenza la contraddizione. Che è la contradddizione dell'Uno, non appena si fa oggetto della riflessione, ed è l'eterna contraddizione di « questo » mondo, che è il « nostro » mondo e mai non è il nostro, la cui unità il senso e la vita e l'arte realizzano solo nell'attimo, ma in quell'attimo stesso essa si rompe e la contraddizione riappare. Ed è questa contraddizione che impedisce di identificare le due dualità e le due unità, e Platone, sovrapponendole e sovrapponendole sul piano del mito, e in esso il mito avendo cura di mettere in evidenza la contraddizione, proprio con questo salva la scienza dal mito, in cui invece la ricaccerà Aristotele, e il mito dalla scienza con la quale lo confonderà Senocrate, e lo confonderanno per buona parte i Neoplatonici e quanti contamineranno la logica dell'esserci con quella dell'essere. E qui è la sua grandezza massima, e la sua estrema attualità, per chi lo sappia leggere, nella babele di oggi.

Dualità e unità.

Ed ecco le conseguenze. Sovrapposta l'una all'altra dualità, quella che nell'*aletheia-epiphaneia* dell'arte e della vita e del senso, o, come lo chiama Platone, dell'anima-intelletto, come dualità d'una polarità, è interamente dinamica e non c'è se non per l'unità, non appena ad essa viene sovrapposta quella che è propria della tecnica, e che è antinomica, da dinamica si fa statica e si sostanzializza. E statica si fa anche l'unità, bloccata nel momento dell'estità. Per modo che quella che era « realtà », divien « forma » o « idea »,

e, da unità di soggetto e oggetto e d'anima e d'intelletto, si fa intelletto ed essere. E di conseguenza e parallelamente, quello che era « sogno », si fa « fenomeno » e « percezione » e si sostanzializza nel « questo ».

Ed ecco di un mondo se ne fan due: il mondo dell'essere « che è », da una parte, e quello dell'essere che « diviene » o della *genesis*, dall'altra. Ma non è che una sovrapposizione, e al disotto è tutto il « vissuto » dell'*aletheia-epiphaneia*, per modo che la « separazione », che sul piano logico rimane contraddittoria ed assurda, non arriva ad essere ontologica se non in quanto è mitica. Ed è sul piano del mito che il mondo che è fa da « modello » al mondo che diviene. Il che non costituisce nessuna novità, né da un punto di vista generico, per il noto carattere di « esemplarità » e di « archetipia » proprio dei miti, né da un punto di vista specifico, perché il più antico esempio di « modello » è quello del tempio di Lagash, rivelato dalla dea Nidaba o Nisaba al re Gudea in Mesopotamia, e a tutti è noto che il tempo di Gerusalemme è stato costruito, stando ad *Ex*. XXV, 8, 9 e a *Chron*. I, XXVII, 10, sul modello fatto conoscere da Dio a Mosè. Così nella cosmologia iranica di tradizione zervanita il mondo è « platonicamente » raddoppiato: ad ogni fenomeno visibile detto *gêtik* corrisponde il suo archetipo invisibile detto *mênôk* [35].

Ma Platone ci arriva dalla duplice esperienza della *techne*, quale di sulla logica della forma era stata teorizzata dagli anassagorei del V secolo (nello ps.-ippocratico *De arte*, d'ispirazione anassagorea, la *techne* è definita come *eidos* e l'*eidos* è considerato esistente per natura, Diels, *Vors*. II, p. 338), e dell'*aletheia-epiphaneia* dell'arte. E a questa s'aggiungeva l'invincibile « è - è » di Parmenide, che, separando « l'intelletto » dall'« opinione vera », l'obbligava a porre in assoluto l'esistenza delle forme, e l'esperienza escatologica vissuta nella morte che Socrate aveva affrontata per la giustizia, e confermata dalla luce di cui vedeva aureolate le forme.

35. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 22 ss.

Togliete da tutto questo l'esserci e quell'*eros* che impenna l'anima d'ali (uno dei simboli noti della nostalgia del Paradiso, e che, al di là d'ogni tradizione mitica e religiosa, ritorna di continuo nel linguaggio dei poeti e nei canti più ingenui dell'anima popolare: — « Forse s'avess'io l'ale... »), e quel fulgore improvviso che l'accende, e togliete anche il terribile Parmenide, e, caduto il mito, avete il razionalismo della causalità d'Aristotele. Il quale vede pure la contraddizione, ma mitizza le « parole » e si paga con esse. A Platone questo non è possibile, perché sa e sente che cosa è *mythos* e che cosa è *logos*, e il suo futuro confutatore lo confuta per intero e senza appello in anticipo, come in anticipo confuta i logicisti e i nuovi sofisti di oggi.

Dualità mitica dunque, che nel seno ha la contraddizione, ma non per questo non è vera, ed è la verità di quella contraddizione, ma nell'ambito, e cioè appunto nel *periechon*, di un'altra verità, che è la verità di ogni mito, e la trascende e l'unifica, perché ha il suo polo nell'Uno. Il che Platone sa e « sente », come abbiamo detto, e ne vuole avvertito anche il lettore, non solo col dichiarare all'inizio che « sugli dèi e sulla nascita del mondo non c'è da meravigliarsi se i discorsi che farà non saranno in tutto e sotto ogni rispetto coerenti con se stessi e scientificamente fondati » (29 b), ma con lo stesso argomento di cui si serve a dimostrare l'unicità del mondo « fatto » dal Demiurgo.

Giacché è uno strano argomento, che nessuno, ch'io sappia, ha chiarito. Il Cielo è uno, perché il modello è uno. E il modello è uno, perché « ciò che comprende (*periechon!*) tutti quanti i viventi intelligibili, non può coesistere insieme con un altro e venir secondo. E di fatti (secondo verrebbe, giacché) a sua volta ci dovrebbe essere un altro vivente, e precisamente quello che è intorno (*peri*) a quei due, e del quale essi sarebbero le parti, e in tal caso questo (vivente) qui sarebbe più giusto dirlo fatto ad imitazione non di quei due, ma del (vivente) che li comprende (*periechonti*). E però, affinché questo qui fosse nell'unicità simile al vivente perfetto, il Fattore non fece né due mondi

né infiniti, ma uno è questo Cielo che è nato ed è unigenito e tale sarà in avvenire » (31 a-b).

L'argomento con cui si dimostra l'unicità del modello, si trovava già nella *Repubblica* (597 c), per il letto che tale è « per natura » ed è fatto da Dio, in contrapposizione ai molti fatti dalla *techne* e dall'uomo. Ma nel *Parmenide* (132 a-b) l'argomento è usato (ed è il famoso argomento del terzo uomo, rifritto da Aristotele, e, se c'è uno per cui esso era fatto, era proprio lui!) a mostrare non l'unicità di ciascuna forma, sì l'impossibilità della « partecipazione » delle cose molteplici alla forma una. Il problema tuttavia è il medesimo, perché non in quanto le cose non sian forme, e le forme non siano cose l'impossibilità si pone, ma in quanto, l'esistenza non essendo separabile dall'essenza, né l'essenza dall'esistenza, dove l'essenza è una, anche l'esistenza è una, e la molteplicità e quindi l'individualità, che non è se non in relazione alla divisibilità e alla molteplicità, è impensabile. E se di esistenze ne ponete molte, o negate la relazione e vi trovate sempre di fronte a una sola esistenza-essenza, o l'ammettete, e allora o la molteplicità torna di nuovo a dileguare, perché è la relazione che diventa forma e le molte esistenze fanno una, o esse si moltiplicano all'infinito, perché tra l'una e l'altra c'è sempre un intervallo da chiudere con una nuova relazione, e quindi con una nuova essenza e una nuova esistenza. E di fatti subito dopo Socrate ricorre a due ipotesi: una è quella della forma-concetto, e cioè dell'essenza che non involve l'esistenza — e sarà a metà sì e a metà no l'equivoca base della ontologia di Aristotele, — l'altra è quella della forma-modello, di cui le cose siano le « immagini » e le « copie », e che pertanto presuppone da una parte la forma come unità d'essenza ed esistenza, e dall'altra la cosa come unione di un'esistenza priva d'essenza e d'un'essenza priva d'esistenza, che è ciò che è appunto l'« immagine » in quanto immagine: ed anche questo entrerà nella dottrina d'Aristotele, solo che egli crederà, come lo credono quasi tutti i suoi interpreti, che l'avere abbandonato la parola « modello » e sostituito al linguaggio icastico di Platone le sue formule tecniche (quelle formule tecniche che sono così comode perché il « gioco sia sempre fatto », e a molti filosofi è da consigliare di imitare Socrate, che parlava solo di asinai e di ciabattini), con questo egli dunque crederà d'avere mutato la natura della relazione.

Ora, Parmenide smonta facilmente l'una e l'altra ipotesi, la prima mostrando che il pensiero non è se non la specularità dell'essere, la seconda facendo riconoscere a Socrate che, « la forma somigliando all'immagine nella stessa misura in cui questa somiglia alla forma », e le due somiglianze facendo una, ed essendo essa stessa la forma, « non è possibile che altra cosa sia simile alla forma né la forma ad altra cosa », e cioè forma e immagine, essendo uno per l'essenza, sono anche uno per l'esistenza. « O altrimenti », e cioè ove si ammetta l'unità dell'essenza e la molteplicità delle esistenze, « al di là della forma sorgerà sempre un'altra forma, e se questa sarà simile a un'altra cosa, ne sorgerà ancora un'altra », e così all'infinito (132-3). Che è ciò che, indipendentemente da Platone e servendoci per il più di Aristotele, abbiamo a suo luogo analizzato trattando della causalità e della tecnica. Giacché è di fronte a questo mondo che è e non è, che il problema si pone.

E tornando ora dopo questo al ragionamento del *Timeo*, bisogna non far conto delle dichiarazioni fatte da Platone all'inizio, ed essere fasciati di settemplice *simplicitas* per credere che egli o avesse dimenticato quello che aveva scritto nel *Parmenide* e nella *Repubblica*, o, avendo trovato ragioni migliori, le esponga, anzi le riassuma in un « discorso » da lui stesso ritenuto « coerente ». Ché se c'è una cosa che questo discorso non ha, è la « coerenza », e non l'ha in maniera tale e con così aperta allusione a quelle due opere da denunciare la più esplicita, per quanto non mai scoperta, delle intenzioni. E di fatti, dall'unicità del modello non segue di necessità l'unicità della copia, e se l'argomento decisivo è che il Demiurgo fece un solo mondo, perché esso fosse « simile » al modello nell'unità, que-

sto argomento logicamente o non significa nulla o è contraddittorio, e Platone con quel « simile » ne mostra, come ora diremo, la contraddizione e non gli dà altro valore che d'argomento mitico.

Ma non basta; la ragione per cui il modello è unico, e che qui, ai fini della dimostrazione, non era necessario enunciare, e per sé e in base all'uso che se ne fa nella *Repubblica* e nel *Parmenide*, ai quali, come ora faremo vedere, Platone esplicitamente rinvia, nell'atto stesso in cui dimostra l'unicità del modello nega anche la dualità di modello e copia. Per sé, perché quello che vale per la dualità dei due mondi in cui l'ipotesi pone duplicato il modello, vale senza possibilità di restrizioni per la dualità di modello e copia: per ciò che è detto nella *Repubblica*, perché lì, oltre la ragione sopra addotta a dimostrare l'unicità del letto ideale, c'è anche questa, che Iddio non è « un qualunque fabbricatore di letti », e qui non si tratta di un letto, ma del mondo ed è Dio che lo fa: e infine per ciò che è detto nel *Parmenide*, dove è affrontata la relazione tra la forma e la cosa, comunque essa s'intenda e si ponga.

E a quei luoghi della *Repubblica* e del *Parmenide* Platone specificamente ed esplicitamente « allude », in quel modo che Giorgio Pasquali ha mostrato essere comune agli scrittori antichi, e in cui Platone è maestro (e sarebbe utile e necessario fare una raccolta sistematica del materiale), ripetendo una parola o una frase significativa. E le allusioni sono due: una è l'« a sua volta » o πάλιν, che si legge in *Resp.* 597 c, e a cui fa riscontro l'ἀεὶ ἄλλο di *Parm.* 132 e[36], dove l'argomento essendo adoperato per il rapporto modello-copia, il processo va all'infinito, e l'altra è il bisticcio del κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον, che rinvia a *Parm.* 132 d-e, dove è detto che « simile » e « simile » partecipano « del medesimo uno ».

La dualità dunque è contraddittoria, e, come è il mito

36. V. A. Diès nella *Notice* al *Parmenide*, p. 22.

che la mantiene, così è il mito che l'unifica. E Platone fa intendere anche qui con un'allusione ciò che il *logos* della scienza non può né porre né esprimere senza ricadere nella contraddizione. E l'allusione è nella parola *periechon*, in cui già il Taylor ha riconosciuto, senza per altro cavarne le mani, il *periechon* degli antichi teologi e *physiologi*. Il « Vivente » che fa da « modello » è infatti designato come « ciò che *periechei* i viventi intelligibili », ed analoga espressione è usata a p. 33 b per il « Vivente sensibile ». Se stiamo alla lettera, ciò che, in quanto « vivente », è da Platone detto *periechon*, è il Cielo e Cosmo come Tutto (cf. 28 b) di cui i singoli viventi sono le « parti ». Quello sensibile è formato d'anima e corpo, il corpo « visibile » e l'anima « invisibile » (36 e). Ma non è l'anima che è dentro il corpo, è il corpo ch'è dentro l'anima, che « il Dio » fabbricò prima del corpo del mondo, « anteriore e più antica per nascita e per virtù », e « la mise al centro, e la stese per tutto intero questo corpo, e ancora al di fuori di esso e con l'anima lo avvolse (περιεκάλυψεν) tutto » (34 b).

In assoluto quindi il *periechon* del Vivente sensibile è l'anima, che, composta del « medesimo » e dell'« altro », è insieme *psychè* e *nous*, non essendoci *nous* che sia senza *psychè* né *psychè* senza *nous*, e come *psychè*, che è « ciò che sé da se stesso muove », dando il moto e col moto la vita, e, come *nous*, che è lo specchio dell'essere, la forma a questo moto e a questa vita, è per tal modo che il mondo è vivente ed è un tutto ordinato ed è cosmo.

Il Vivente sensibile è la « copia » o l'« immagine » del Vivente intelligibile: quello che è nell'uno, dev'essere perciò anche nell'altro. E di fatti, alla fine dell'opera (90 c), si legge che « il Vivente visibile che *periechei* i visibili, è il dio sensibile, immagine del dio intelligibile ». E poiché quello, come abbiamo visto, è l'insieme dell'anima invisibile, che fa da assoluto *periechon*, e del corpo visibile, che ne è il *periechomenon*, analogamente nel « dio intelligibile » il *periechomenon* è ciò che lo fa intelligibile, e sono le

forme, e il *periechon* è ciò per cui esso è dio, e che, stando all'analogia, è anche qui anima, come unità di *psychè* e *nous*, ed è altrettanto non intelligibile quanto quella del Vivente sensibile non è visibile. Senonché di questa Platone dà i numeri e la proporzioni, anche se il « discorso » è soltanto « probabile », ma di Dio no. Con che ci fa avvertiti che egli, se è *nous* (ed è in quanto è *nous* che noi, conoscendo le forme, lo conosciamo in ciò che lo fa intelligibile), ed, in quanto ha vita, è *psychè*, li trascende (cf. *Phaedr.* 246 c).

Il Demiurgo e l'Uno.

Orbene, chi è questo « dio intelligibile » che fa da « modello » al « dio sensibile »? Il Demiurgo, e ce lo dice lo stesso Platone là dove scrive che egli il mondo lo fece perché era « buono », ed, essendo buono, « volle che tutto fosse simile a se stesso » (29 e). E a p. 37 a si legge che l'anima del mondo, « nata ad opera (ὑπό) del migliore degli esseri intelligibili e che sempre sono, è la migliore di quante cose hanno avuto nascimento ». E allora la « bontà » e la « volontà », in cui il Vivente sensibile, e cioè il mondo, in quanto è « questo » mondo « qui », ha la sua causa, non essendo se non la « bontà » e la « volontà » di quell'unità trascendente di *psychè* e di *nous* che è l'assoluto *periechon* del Vivente intelligibile, ciò per cui il Demiurgo è il Demiurgo, ed è la *techne*, non è che il sistema delle forme che di quel *periechon* è il *periechomenon*. Ed ora non c'è che da fare un passo: fare di quel *periechon*, che è il *periechon* del mondo che è, anche il *periechon* del mondo che diviene, e del *periechon* di questo il suo *periechomenon*: e i due mondi fanno uno.

Il passo è già di fatto compiuto col termine *periechon*, perché di *periechon* non ce n'è che uno, e più chiaramente ancora con l'identificazione del Demiurgo col Vivente o dio intelligibile, perché il *periechon* è sempre dal lato della

causa motrice, ed è essa che unifica. Ma Platone non se ne accontenta, e, in forma sempre allusiva e con più espliciti rinvii, fa intendere, a chi è in grado d'intenderlo, ancora meglio il fondo del suo pensiero nel discorso che mette in bocca al Demiurgo.

Ma non poteva dirlo senza tanti misteri che il mondo è uno? dato che il pensare e il dire son la stessa cosa. No, perché quel pensiero per cui può esser pensato che il mondo è uno, e s'intende « questo » mondo, è un pensiero che voi non potete esprimere se non per via di misteri, ché se togliete quei misteri, il mondo sarà sì ben uno, ma non è più « questo » mondo, e in un tale mondo io non ci sono, o, al posto di uno, ne troverete infiniti. E di fatti, nulla di più facile che di quei due mondi farne uno: basta levar via l'anima e quella « bontà » e quella « volontà » metterle in conto a quella che chiamano la « finzione » a cui Platone sarebbe ricorso « a scopo didattico ». Fatto questo, gli dèi se ne vanno e con gli dèi se ne va anche la dualità, ma non senza lasciarvi qualcosa, e questo qualcosa è l'antinomia. E allora, o la denunciate, e, limitandovi a fare la « scienza » del « mondo » in quanto mondo, rinunziate a quella di « questo » mondo in quanto è « questo » mondo, accettando senza discuterlo il mistero di quella storicità che è alle radici del vostro essere, o, poiché non potete dialettizzarla senza eliminare la storicità, qualunque tentativo facciate, cadete nel *progressus* all'infinito del terzo uomo, da cui non che Socrate non si salva neanche Aristotele.

Giacché che cosa sono quelle serie infinite che sfioccano in ogni direzione dall'*hic et nunc* di ogni *tode*, se non appunto quel *progressus*? Ed egli crede di salvarsene, rompendolo « a un certo punto » d'autorità, e nell'intervallo vuoto mettendo la *tyche*. Ma che cos'è che non permette di lasciar vuoto l'intervallo? L'Uno. E che cosa lo riapre sempre e vi fa andare all'infinito? L'Uno. E che cos'è mai quest'Uno? Ciò che, tanto se è quanto se non è, esso e gli altri sono e non sono, e di cui perciò potete « indiffe-

rentemente » dire e che è e che non è, perché, « al di là » com'è della contraddizione, la contraddizione non lo toglie, ed è esso che la pone e la toglie, *periechon* sempre e non mai *periechomenon* (*Parm.* 144 b), esso stesso quell'infinito nel suo ultimo polo. E, quando la contraddizione è unificata, e per questo suo *periechein* credete di afferrarlo identificandolo col « tutto » (l'« insieme » dei matematici), anche allora vi sfugge, perché esso è sì « tutto », e cioè « la totalità (*ta panta*) delle sue parti », ma lo è come *holon* e cioè come uno e la trascende. Ciò che Platone dice mostrando che, se come *ta panta* è « in sé », come *holon* è « fuori di sé » (145 b-e). Che è la più straordinaria delle proposizioni di quello straordinario *Parmenide*, ed ha il suo commento nell'Uno della prima ipotesi, di cui, in quanto è uno, « non v'è né nome né definizione, né scienza, né opinione, né sensazione » (142 a).

E però, quando vi trovate davanti all'« uno » dell'*hic et nunc* per cui Achille è « questo » uomo « qui » e non « l'uomo », potete tanto dire che è stata la *tyche* a colmare gl'intervalli e ad esaurire l'infinito, quanto che è stato l'Uno. Giacché « il certo punto » di Aristotele non significa nulla: l'infinito è intero in ogni intervallo e li presuppone tutti, e la *tyche* e l'Uno sono la medesima cosa, e come causa e come effetto. Che cosa è infatti l'« uno » che individua Achille, se non il suo *ètychen*? E quando dite che causa di quell'« uno » è la *Tyche*, poiché essa non è se non appunto quell'*ètychen* — ed è perciò che al concetto di *tyche* fu affiancato già alla fine del V secolo quello dell'*automaton* o del « Da sé », a cui Aristotele ricondurrà come a genere tutti gli eventi *apò tyches*, — quando dite questo, che altro dite se non che causa di quell'« uno » è l'Uno? Ma non li potete chiudere nella specularità dell'« è - è », né l'uno con l'altro né ciascuno con se stesso, perché l'Uno-*Tyche*, è « indifferente » tanto all'essere quanto al non essere, e l'« uno »-*ètychen*, che ne è l'effetto, poiché poteva tanto essere quanto non essere, se è, è perché quel padre o quella madre sono « usciti » da quella

« indifferenza » ed « han deciso » di farlo essere, ma, figlio com'è di tali genitori, non perché è in questo « attimo », è anche nel successivo: ad ogni attimo ha bisogno, per essere, di una nuova « decisione ». Con che siamo già in pieno nel linguaggio del mito, quel mito che è nel discorso d'ogni giorno, e che ne è l'unica espressione adeguata.

Ma la scienza lo rifiuta, e deve rifiutarlo, e proclama il *non liquet*, o gira la posizione, come fa la matematica con l'infinito e la fisica col principio d'indeterminazione. E il *non liquet* proclama anche Platone, fin che fa scienza, e una volta per tutte in quel suo formidabile *Parmenide*, senza curarsi se « i fenomeni » possano essere « salvati », ché non si salvano già a parole, e, quando credete d'averli salvati, essi vi perdono coi « fatti ». E però, quando lascia il terreno della scienza, lo fa senza ambagi, e il mito lo dà per mito e ne rispetta la logica, egli che è l'ultimo grande creatore di miti della Grecia, giacché dopo di lui non si costruirono più che allegorie.

E perciò seguiamolo, usciamo con lui all'aperto, sotto il suo cielo, il cielo d'Atene, che fa da *periechon* all'Acropoli, e guardiamo al mondo, a « questo » mondo, coi suoi occhi, gli occhi d'Omero e di Pindaro, di Policleto e di Fidia, del Socrate del *Fedro*. « È bello! » — « È la più bella delle cose che son nate » (*Tim.* 29 a). Ed ecco emergere l'*aletheia-epiphaneia* del « senso » e dell'arte, la verità speculare e polare della vita. È la verità dell'« attimo », ma in quell'attimo che possiamo altro dire se non che, « essendo la più bella di tutte le cose che son nate, è nata dalla più buona delle cause »? E chi lo fece nascere, lo fece nascere perché era « buono » e « volle » farlo nascere. Buono perché volle o volle perché buono? Platone vi risponde: volle perché buono. Ma avrebbe potuto dire anche l'inverso, perché il Bene non è anteriore a quella volontà: essa è la volontà dell'Uno, e il Bene non è che la manifestazione dell'Uno. Ed è l'Uno che unifica i due mondi: nell'ontologia del mito, perché da *periechon* del primo, con quell'atto di volontà che lo fa uscire dalla sua « quiete abitua-

le » e gli fa iniziare l'opera cosmogonica, diventa anche *periechon* del secondo, e fenomenologicamente in quanto è dal secondo che passa al primo, e vi passa nell'attimo dell'*aletheia-epiphaneia* che lo svela al « senso » e con esso svela l'anima. Giacché il *periechon* non c'è se non nella polarità con l'*hic et nunc* dell'esserci e dell'anima e appartiene alla sfera dell'evento non della forma, indialettizzabili l'uno con l'altro e che solo nell'esperienza del « senso » e dell'arte coincidono.

Il mondo delle forme è il mondo dell'intelletto, e non ha *periechon*, perché non ha anima, e noi abbiamo visto per quali esperienze Platone ne ha eventizzata e staccata la luce e, unendo *psychè* e *nous*, ne ha fatto il « Vivente perfetto » e il « dio intelligibile », e sempre e soltanto sul piano del mito. E come non ha *periechon*, così non ha nulla che fare con l'Uno, perché l'unità del mondo delle forme è l'unità dell'uno-tutto, in cui l'Uno è in sè, ed è speculare e « dialettica », non quella dell'uno-*holon* per cui l'Uno è fuori di sé. Questa unità non c'è che nella relazione con l'uno dell'individuale, che anch'esso è fuori di sé, perché non ne toccate mai il fondo, e la relazione è polare e di trascendenza e indialettizzabile. Perciò quest'Uno è l'Uno della mistica.

Ed è perciò che Platone, dopo il *Parmenide*, può continuare a scrivere e a fare scienza, ma la scienza del mondo in quanto mondo, non del mondo in quanto è « questo » mondo, per il quale non c'è che il mito. Tale essendo quest'Uno, perciò può unificare i due mondi, ma li unifica senza togliere la dualità. E, poiché questa, come sappiamo, è duplice, giacché è insieme quella del « senso » e della vita e dell'arte, e sovrapposta ad essa quella che nella scienza e nella tecnica si chiarisce come antinomia della causalità logica e di quella storica, così l'unità è più complessa di quella che è propria dell'arte, anche se è il riemergere di questa a condurre all'unità. C'è in più la sostanzializzazione portata dalla scienza e dalla tecnica, e che l'arte e il « senso » non tolgono. E però c'è unificazione,

non fusione, e, se i due mondi fanno uno, quest'unico mondo è a due piani, ciascuno con la sua unità, data al primo dall'Uno e al secondo dall'anima, e l'unificazione è in ciò, che, ogni parte del secondo rispondendo a un'identica parte del primo (rispondenza che, come vedremo, si estende fino alla materia), è tutto quanto il primo che fa da *periechon* al secondo, ma può farlo in quanto l'Uno, il quale non c'è se non nella polarità con l'*hic et nunc* che è proprio solo del secondo, è l'ultimo *periechon* del Tutto.

Ed ecco il discorso che il Demiurgo tiene agli « dèi generati »: — « Dèi, figli di dèi, le opere delle quali io sono il demiurgo e il padre, fatte come sono per mio mezzo, sono indissolubili solo fino a che io non voglio dissolverle. Ciò che infatti è legato, può ben essere disciolto, ma volere sciogliere ciò che è bellamente strutturato e sta bene, è da malvagio. Perciò, dacché siete stati generati, non siete al tutto immortali né indissolubili, ma non per questo sarete dissolti, né avrete *moira* di morte, avendo nella mia volontà un legame migliore e più potente di quelli coi quali siete stati legati al vostro nascere » (41 a). « Figli di dèi »: e cioè figli di lui che ne è il demiurgo e il padre! Ciò che a un orecchio greco non porta la minima contraddizione: « dio », « gli dèi » e « il divino » per tutti e di continuo per Platone sono espressioni che si equivalgono. E chi sono quegli « dèi » se non il *periechon* dei « viventi intelligibili »? Esso stesso il Demiurgo come Bene e come Uno. E solo per questo può dire che, come li ha generati, così, se vuole, può dissolverli e proclamarsi il *desmòs* o legame del Tutto. Ma perché Platone adopera il plurale? Per un vezzo linguistico e una concessione all'uso? No, ma perché, se « il divino » è l'Uno, le forme che esso *periechei* e fa divine sono molte, come sono molte quelle che noi contempliamo in questo cielo visibile, per quanto « l'anima del mondo » sia una. E gl'interpreti s'imbrogliano e lamentano che Platone non sia stato chiaro. E bisogna pure che s'imbroglino, e non c'è modo di disbrogliarli, perché « di

Dio non si può parlare a tutti ». E Platone è stato chiarissimo, e nel suo linguaggio, che è l'unico che convenga al « divino », c'è la coerenza mitica appunto perché c'è la contraddizione logica. Quelli che vogliono la logica, si leggano il *Parmenide*, ma non domandino quale delle nove ipotesi risponde al pensiero di Platone ed è la vera, e se per caso non ci sia un senso nascosto, perché lì tutto è palese e tutte le ipotesi sono vere e tutte rispondono al pensiero di Platone. E però qui, quando parla di dèi figli di dèi, e subito dopo aver trattato dell'anima del mondo, e ancora ha da parlare degli dèi degli astri, questo « vivente » visibile che è il « Cielo o Cosmo o comunque si debba chiamare », lo chiama l'*agalma* e cioè il « simulacro generato degli dèi eterni » (37 c), e, quando alla fine parla del « dio sensibile immagine di quello intelligibile » (90 c), dice sempre la medesima cosa.

Ma c'è di più: è l'anima che nella sua *harmonia* « lega » il corpo del mondo, ma il *desmòs* dell'anima e quindi del tutto è il Demiurgo, e lo è come Bene ed Uno. Ebbene, che cos'è questo *desmòs* se non la « colonna di luce », che nel mito di Er è « tesa attraverso tutto il cielo e la terra » e ne è il *syndesmos* supremo? L'uso del termine è intenzionale e vale un preciso rinvio. Ma possiamo giungere a conclusioni più precise. A p. 40 c si legge che la terra è « avvolta (la lez. vera è εἱλλομένην, ma non è essa che impedisce di tradurre « si volge ») intorno al polo teso (τεταμένον) attraverso il tutto ». Lo stesso esser « teso attraverso tutto il cielo e la terra » abbiamo riportato ora dal mito di Er. La concordanza quindi fra il *Timeo* e la *Repubblica* è perfetta. Ma non bisogna trarne conclusioni astronomiche, come ingenuamente si fa. Questo *polos*, che è l'*axis mundi*, come tutti gli assi del mondo di tutte le religioni, è un asse trascendente e non fisico: la verticalità che nell'attimo epifanico congiunge il centro e la periferia e fa che il *periechon* sia insieme al centro e alla periferia. E il parallelo si ha nell'anima del mondo che ne è il *periechomenon*, ma, come *periechon* del corpo del mondo, è

anch'essa « tesa » dal centro alla periferia, « in tutte le direzioni », ed è insieme centro e periferia.

Ma la riprova ce la dà il *Critia* (123 c), dove Zeus « convoca gli dèi nella più pregiata delle loro sedi, quella che, stando al centro, vede tutto quello che partecipa della *genesis* ». È la stessa sede da cui muovono gli dèi del *Fedro* (246 e), custodita da Hestia, che « sola essa rimane a casa », quell'Hestia che nel *Cratilo* (401 b) è la « prima delle divinità », e il cui tempio, secondo le *Leggi* (745 b), va posto prima anche di quello di Zeus e d'Atena. Da che è stato tratto che, poiché Filolao poneva il fuoco al centro e lo chiamava appunto « Hestia » e « Dimora di Zeus », anche Platone facesse il medesimo e intorno ad esso facesse ruotare la terra. Ma quello di Filolao era un sistema astronomico in cui scienza e mito erano confusi, e Platone queste confusioni non le fa. Al centro fisico del mondo per lui non c'è che la terra, e la sua Hestia non è che il nome simbolico di quel *periechon* che dovunque è al centro e alla periferia. E di fatti Plutarco (*Quaest. plat.* VII, 2) racconta che da vecchio si pentiva d'avere collocato la terra al centro. Se la sua scienza gli avesse permesso di far coincidere il centro fisico con quello « sacro », il suo pentimento non avrebbe avuto significato: poteva sempre farle cambiare posto. Ma non glielo permetteva, e non perché era la scienza del IV sec. a. C., ma semplicemente perché era scienza, e lo spazio del « sacro » e dell'evento non si lascia formulare in termini di scienza.

E in realtà questo mondo che è insieme duplice ed uno, quale dai crittogrammi delle allusioni e dei simboli lo abbiamo ricostruito, non si lascia ridurre allo spazio. Perché ultimo *periechon* è la luce dell'estità e del Bene, da cui il Tutto è avvolto, al centro e alla periferia e in tutte le direzioni e in tutte le dimensioni, ed estremo polo ne è l'Uno, che è insieme « nel tutto » e « fuori del tutto », l'abisso d'indifferenza da cui muove quella « volontà », che è al di là dello stesso Bene, perché solo « se vuole », il mondo è, e che voglia è un fatto, l'*èvenit* d'ogni istante

del mondo, quel medesimo fatto che è la *tyche* d'Aristotele, e non può essere dialettizzato e ridotto a necessità senza che l'Uno e il *periechon* e l'estità e la luce e il Bene dileguino, e con essi dilegui anche quell'« uno » che è l'*hic et nunc* e che fa che « il mondo » sia « questo mondo ». E il *periechomenon* di questo *periechon* è l'anima, e dell'anima è il corpo, che l'anima *periechei* allo stesso modo in cui essa e il Tutto sono « avvolti » da Dio. E il corpo è fatto delle forme e della « materia » di cui fra poco diremo, e le forme sono tra l'anima e l'Uno, così come la materia è « al di sotto », l'*hypo-dochè* del corpo ed è l'ultimo *periechomenon*. E però allo spazio potete ridurre soltanto i corpi, e cioè le forme che li rendono oggetto della percezione, e sono esse stesse le forme contemplate dall'intelletto, ma il Tutto, per quanto facciate, non potete. Non potete perché questa totalità è la totalità del soggetto e dell'oggetto, dell'evento e della forma, del veduto e del vissuto. Ma, se non può esser ridotta allo spazio come totalità e nell'unità che ne lega le parti e, presente in ogni punto e nella totalità di tutti i punti, è fuori d'ogni punto e della loro stessa totalità, i rapporti in cui questa unità si « rivela », sono sempre definiti. Perché non si rivela se non in relazione sempre ad un punto, e in quel punto è l'anima. La quale, essendo « ciò che è di mezzo » (*to metaxy*) e potendosi muovere in tutte le direzioni e assumere tutte le forme, si trova sempre al centro di un sistema di relazioni, che, una volta « scelto », ne condizionano la « vita ».

Questo sistema di relazioni, dove le direzioni sono tutte determinate, è in seno all'unico e duplice mondo per « ciascuno il « suo » mondo, e cioè « questo mondo », rispetto al quale il « divino » occupa di volta in volta la posizione che la posizione e il moto dell'anima comporta, e nel « divino » va messo anche quel mondo delle forme che ne è inseparabile, e che, a seconda di quella posizione, va, come oggetto di conoscenza, dall'assoluta specularità dell'*aletheia* all'assoluta alterità della *doxa*. Sotto questo aspetto l'universo di Platone ne contiene in sé e ne può contenere tanti quante sono le posizioni che possono essere occupate dall'anima. E poiché in ciascuno v'è la forma e v'è l'evento, ma nessuno li dialettizza, ove si tolga la direzione unica in cui egli, per quella che è la sua posizione, vive e contempla la « manifestazione » dell'Uno, direzione unica la quale fa che, infiniti essendo gli universi possibili, uno solo sia il vero ed il buono, e vero e buono non solo della verità e della bontà dell'*epiphaneia*, ma anche di quelle dell'*aletheia*, e tutti gli altri siano falsi e cattivi, le passioni appunto e gli errori che irretiscono l'anima, — e questa è la ragione per cui egli, pur muovendo dall'*aletheia-epiphaneia* dell'arte, caccia i poeti che hanno ciascuno la propria poetica, ma non quell'unica che è la vera e sotto cui s'intendono i suoi dialoghi, — ove dunque si tolga questa direzione unica, l'universo di Platone è l'unico la cui logica possa essere accettata dalla fenomenologia quale noi l'intendiamo.

L'universo di Hegel, che pure è di tanto più articolato e più ricco, come quello che ha dietro di sé altri due mila anni e più di esperienze e di storia, non può essere adoperato se non liberandolo dalla dialettica che lo chiude e formalmente lo dimezza, e restituendogli con l'evento quella storicità che egli vanifica nell'immobile circolo della ragione, e con la storicità e l'evento l'anima e Dio, che, o esserci o materia ed o estità o Nulla, sono il « fatto » invincibile di « questo » mondo in quanto è « questo » mondo.

Ma, per chiudere questa parte, è solo ora che noi possiamo intendere il vero significato della sibillina e volutamente contraddittoria dimostrazione che Platone dà dell'unicità di questo mondo. Il mondo è unico perché il *periechon* è unico, e cioè perché è l'Uno, e i due mondi sono uno e il medesimo mondo.

Ultimo *periechon* l'estità come manifestazione dell'Uno che è « uscito » dalla sua « indifferenza » ed « ha deciso » per l'« è », ed ultimo *periechomenon*, abbiamo detto, la « materia », o, come Platone la chiama, l'*hypo-dochè*. Che, di contro a quell'estità e per la logica dell'Uno, non può essere, e di fatto non è, se non l'Uno come Nulla: ciò che, in forza di quella « decisione », resta di quell'indifferenza, e che è « l'Uno che non è » del *Parmenide*, come il primo è l'« Uno che è », ed ambedue hanno il loro « polo » nell'« Uno che è Uno ». Perché l'Uno, « al di là » com'è dell'« è » e del « non è », e che non è né « è » né « non è », c'è anche quando non c'è, e, quando c'è, non c'è mai tutto intero, non essendo nell'« è » senza essere in pari tempo nel « non è », né nel « non è » senza essere nell'« è ». E non potete dialettizzarlo senza che tutto si riduca all'« è-è », e l'Uno e con l'Uno quell'« uno » che « io stesso sono » dileguino nel « non è - non è ». Ma, appena quel « non è - non è » voi lo « pronunciate », scandendo il « vuoto » che separa e congiunge i due termini, eccolo che risorge dall'abisso di quel « vuoto », come « quell'altro » di cui dite che « non è ». Giacché la sua natura è quella di essere « altro » o *heteron*, l'assolutamente « altro », di cui « non v'è né scienza né nome né discorso ». E appena ne parlate, da *heteron* che è assolutamente *heteron*, vi diventa *heteron ti*, « un che d'altro », quell'*heteron ti* che nell'« è » è l'Uno come *holon*, e l'*apeiron* delle parti chiude nel *peras* del « tutto », e nel « non è » è l'Uno come *plethos*, e il *peras* del « tutto » frantuma nell'*apeiron* delle parti. E come il primo, essendo l'« Uno che è », è uno sia nella *tautotes*, sia nell'*heterotes*, e gli infiniti *hetera* rispetto ai quali esso è quell'*heteron* che è *heteron ti*, e che rispetto ad esso sono in assoluto *ta alla* o « gli altri », sono sempre « uno », e singolarmente come « parti » e universalmente come « tutto », e quindi sono anche sempre nella *tautotes*, l'*heteron ti* invece che è l'« Uno che non è », nella *tautotes*,

coincidendo col non-essere, è « zero » e « nulla », e tutto quel che è, lo è nell'*heterotes*.

E qui è la meraviglia delle meraviglie: quest'Uno che nell'identità è nulla, come *heteron ti* è infinito, e lo è non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente. Giacché, come l'Uno dell'« Uno che è » è « altro » dall'essere, ma lo « è essendo », così l'Uno dell'« Uno che non è » è « altro » dal non-essere, che esso è, e lo « è non essendo ». E però, in quanto è « altro » e lo è come quel *ti* che, essendo *hen*, non è *medèn*, ed è essendo tale che ha a predicato il « non è », esso è, ed è come « è » del « non è », e cioè come « essere del non-essere ». Ma poiché è quel *ti* che è l'Uno e non l'essere, e lo è come « Uno che non è », esso è anche il « non-essere » dell'essere che esso è come « essere del non-essere ». Ne segue che, « ancora una volta » non essendo il « non-essere », ma il *ti* che è *heteron* e dall'essere e dal non-essere, « ogni » negazione implicandone « sempre » e cioè « ogni volta » o *hekastote* un'altra, e l'*heteron* essendo « sempre » e « ogni volta » *heteron* da un altro, si ha da un lato l'*heteron ti* che non fa da soggetto se non in quanto è quel *ti* che « sempre » e « ogni volta » è *heteron*, e dall'altro il *plethos* degli *hetera* non mai *ti*, che esso, dividendosi all'infinito, moltiplica all'infinito, e che sono i *ta alla* o « gli altri » nei quali esso ha il suo predicato.

Ma un *heteron* che non è mai *ti*, non è tale se non in quanto rispetto all'*heteron* da cui è *heteron*, è *heteroion* e quindi *alloion*, e cioè « qualitativamente altro ». E, poiché nei *ta alla* non c'è *ti* e l'Uno che dovrebbe unificarli è l'« Uno che non è » e, sprofondando sempre all'infinito, non ha identità che nello zero, dell'unità essi non possono avere che « l'apparenza », quell'apparenza ch'è propria di una « massa » o *onkos* e cioè d'un « insieme ». Giacché, non essendovi parte che non si divida in altre parti, « ove uno prenda quella che pare la più piccola, ecco che a un tratto, come in un sogno, quel che s'era creduto uno, si rivela molteplice, e da piccolissimo grandissimo per le parti in cui si divide » (*Parm.* 164 d). E però l'infinito dei *ta alla*,

come infinito degli *onkoi*, è l'infinito del « grande » e del « piccolo » e del « più e meno », quell'« infinito » appunto che nel *Filebo* fa da materia al *peras* impostogli dalla « causa », e cioè dall'« Uno che è », e che è il medesimo infinito della « dualità del grande e del piccolo » delle « Dottrine non scritte ». E poiché la qualità segue le sorti della quantità, e il « soggetto » ne è l'*heteron ti* dell'« Uno che non è », si ha da una parte un « soggetto » che in sé non è nulla, e non ha altra realtà che d'esser l'essere del Nulla, e dall'altra un predicato che, non che avere l'identità del « numero », non ha neanche quella della « specie », ma in continuo mutamento non ha una qualità che nell'istante stesso non ne mostri mille, e, come predicato di quel soggetto, dell'essere non ha che « l'apparenza » e ne è solo « il fantasma ».

Ma la mobilità e divisibilità del predicato è la mobilità e la divisibilità del soggetto. Che, in quanto *ti*, è quel *ti* a cui *hekastote* o « di volta in volta » ci riportiamo, allorché, « tendendo il dito », diciamo « questo » o « quello », ed « io » e « tu », e « quanto è del genere » (160 e, cf. *Theaet.* 157 b, *Tim.* 49 d), il *ti* dell'*hekaston* e dell'« uno » qual è nell'*unus multorum* d'Orazio e nel *tis* che Pindaro paragona a un'ombra, l'uno appunto che « ciascuno » è in quanto è « questo e non un altro ». Ma, tale essendo in quanto *ti*, poiché questo *ti* nella *tautotes* è zero e « nulla », e « qualcosa » o *ti* lo è solo in quanto è « sempre » *heteron* e cioè « un altro », non è « questo e non un altro » se non perché è « sempre un altro e non questo », e quindi non è *hic et nunc* se non perché è « sempre *alias alibi* » (*Tim. l. c.*).

Ma che cos'è il « questo », tolto il « che » che lo determina, se non l'essere dell'*hic et nunc*? E l'*hic et nunc* che cos'è se non lo « spazio » in ciò che esso ha di « reale » e non in quanto « cosa » o « numero »? Ne segue che, essendo inseparabile dal *semper alias alibi*, l'« Uno che non è » e come *heteron ti* e come *ta alla*, in ciò che esso ha d'essere, non è se non l'essere dello spazio. E, poiché i *ta*

alla, privi come sono del *ti*, non son che *onkoi* o grumi di qualità in perpetuo cangiamento, e dell'essere posseduto dal *ti* non son che l'« apparenza » e « il fantasma », e l'*heteron ti*, d'altra parte, che è ciò che ad essi fa da « soggetto » e « sta sotto » o *hypò*, e del quale essi sono l'*epì* o « il di sopra », non essendo *hic et nunc* se in quanto è in pari tempo *alias alibi*, è « sempre e non mai dovunque e in nessun luogo », e « in sé » è il Nulla, lo spazio è la mobile e cangiante apparenza di tutto nell'abisso e sull'abisso del Nulla, o, con le parole stesse con cui Platone definisce l'essere dell'« Uno che non è », « il fantasma del Tutto e la realtà del Nulla » (165 e). Il Caos: il caos appunto del « tutto in tutto » che Anassagora aveva posto al principio, e Democrito, per aver tolto il *nous* e col *nous* l'« Uno che è », e avere affidato il movimento al « non più » *hic* che *alibi* e « non meno » *alibi* che *hic* di quel *medèn* che era « non meno » del *den*, perché il *den* era « non più » del *medèn*, ritrovava alla fine nella conoscenza « bastarda » del senso, ma che, per risolversi il « non più » e il « non meno » applicato al tempo nel medesimo « zero e più e meno » in cui gli si eran risolti gli atomi e lo spazio, era insieme al principio e alla fine.

La materia come spazio e come esserci.

Di qui si scioglie il nodo non mai sciolto della « materia » di cui Platone tratta nel *Timeo*, rinviando con specifiche allusioni al *Parmenide* e al *Teeteto* e al *Filebo*. Giacché essa è una « terza specie d'essere », una essendo il modello e l'altra la copia, e come il Demiurgo di « questo » mondo è il Fattore e il Padre, essa ne è la « Nutrice e la Madre ». Ed è lo « spazio » o *topos*, che è insieme *chora* o « luogo » ed *hedra* o « sede », e come *chora* è « l'in cui » e il *pan-dechès* o « ricettacolo di tutto », ed *hedra* è come *topos tis* e *chora tis*, e precisamente come quella « che *hekastote* diciamo *chora* », ed è l'*hypo-menon* o « ciò che

sta sotto », e « il su cui » (52 c), e quel che è lo è per il *ti*, che è quel *ti* a cui noi accenniamo « tendendo il dito » e dicendo « questo ». Ma è un *heteron ti*, rispetto al quale « ciò che sta sopra », e che, in perpetuo moto, « è sempre *alias alibi* », non è che « fantasma », di cui non si deve mai dir « questo », e « molto è che si possa dir tale ». Di qui *hypo-dochè*, che vale insieme *hypo-menon* e *pandechès*, ed è, ma lo è distintamente, quel che Aristotele, abolendo ogni distinzione, chiamerà *hypokeimenon* e *dektikòn*. E però, nessuna meraviglia che questa Madre e Nutrice del Mondo — la Terra Madre come genitrice e *Kourotrophos*! — Platone la faccia eterna e coeva al Demiurgo, e prima ancora che il mondo sia, la rappresenti non vuota, ma occupata dai « vaganti fantasmi » di tutte le qualità « sensibili » contenute negli « elementi » che, muovendosi « senza ordine né misura », la « squassano »; ond'essa reagisce e « a mo' di vaglio » li « divide », senza tuttavia poterli ordinare, sì che il tutto è nello « stato in cui è naturale che siano le cose, quando Dio è lontano da uno, *tinòs!* », e cioè quando il *ti* che è il *tode*, è il *ti* sempre *heteron* dell'« Uno che non è » (53 b).

Ma il punto culmine di questa formidabile teoria della materia, di cui Aristotele fu il primo a non capir nulla, è che essa è l'« esserci ». Dico l'esserci nel senso fenomenologico del termine, e non genericamente l'« anima », l'essere dell'anima in ciò che essa è e « sente » di essere nel suo *In-der-Welt-sein*, quale è nei limiti in cui può venir definito dalla scienza. Ciò si trae innanzi tutto dalla teoria della sensazione del *Teeteto* e dall'equiparazione che ivi si fa dell'« io » e del « questo », che, come abbiamo visto, non ha nulla che vedere col « questo » di Aristotele e degli interpreti di Platone, ma è l'*heteron ti* dell'« Uno che non è », e di ogni sostanzializzazione dell'*hic et nunc* è la prima e definitiva confutazione. Ma in forma esplicita è nella teoria della « tangibilità » di questo mistero che è l'*hic et nunc* ed è la *chora* come *chora tis* e *hypodochè*. Giacché se nella sfera della coscienza esso è accertato da una « specie

di ragionamento bastardo », questo ragionamento muove da un'esperienza anteriore ad ogni pensiero cosciente, fatta « in istato di sogno », e che è quella della tangibilità sua, una tangibilità *met'an-aisthesias* (52 b), « accompagnata dall'assenza della sensazione », e cioè delle « qualità » che la costituiscono, e quindi « col » senso di quest'assenza, che è appunto la relazione in cui l'*heteron ti* si trova con l'*apeiron* delle qualità a cui fa da « soggetto ».

Dal che, ove si consideri che il tatto non è un « quinto » senso, ma ciò che il senso è nel suo ultimo « fondo » e che in assoluto è « proprio » del « fondo » dell'anima, e si tenga presente che l'anima è costituita dall'« identico » e dall'*heteron*, e che, come il primo vien dal Demiurgo ed è il *peras* e l'intelletto, l'altro è l'*heteron* dell'*hypodochè* ed è *apeiron* e senso, ed è essa stessa la corporeità in quanto tale (35 a), e a ciò si aggiunga che, moto non essendovi se non per l'anima, e, in base al *Teeteto*, presupposto dal *Timeo*, neanche qualità, l'*hypodochè*, se si muove ed ha qualità, dev'essere anima, come prova ed insegna già tra gli antichi l'intelligentissimo Plutarco, e che altro che anima, se è l'« Uno che non è », non può essere, e che sia anima ce lo dice lo stesso Platone, in molti modi, e in maniera esplicita nelle *Leggi*, da tutto codesto e da quanto precede si trae che, fatta la parte al mito, e restando a ciò che è dell'analisi, la terza specie d'essere, che sola dà realtà al fantasma di questo mondo, non è che l'esserci, e la tangibilità che l'accompagna e ne è inseparabile è il « senso fondamentale dell'essere » di Rosmini e di Gentile, e la « comprensione » di Heidegger. Ed ora tornate a Pindaro. « Che cosa è uno, che cosa non è uno, *ti de tis, ti ou de tis*? » *Tis*, il *ti* appunto che è tra l'« è » e il « non è », e, nella *tautotes* essendo zero, quel che è lo è nell'*heterotes* e cioè nell'esser sempre tra l'« è » e il « non è ». « Sogno d'un'ombra l'uomo! ». Sogno, il « sogno » in cui l'anima tocca il « fondo » del proprio essere, là dove non c'è più « luce », ma « tenebra », la tenebra del Chaos! Onde tutto quello che egli fa, non è che « apparenza » e « fantasma », illusione che

fiorisce da quel sogno. E il circolo è chiuso, ed anche qui abbiamo trovato quel che ci era risultato dall'analisi dell'arte. E per quanto è del mito, Platone nel *Timeo* ci ha data la più perfetta delle cosmogonie a carattere demiurgico, e nel *Parmenide* ne ha scritta la logica.

12. Aristotele.

Il tentativo di risolvere il dualismo platonico nel concetto della sostanza.

L'essenziale su Aristotele l'abbiamo detto. Egli crede al « questo », e non ha che un pensiero, « trar giù » le forme « dal cielo e dall'invisibile sulla terra » (Plat., *Soph.* 246 a). Impresa vana, perché le forme, dovunque le « mettiate », fin che son nell'« è - è », sono in cielo. E ad Aristotele succede che, fin che guarda all'« è - è » dell'« essere che cos'era », dove l'« era » non ha senso se non per il surrettizio insinuarsi del « questo », il « questo », a malgrado dell'« era », non lo trova. E, quando « punta il dito » sul « questo », che, con l'« aggiunta » del « che », dovrebbe diventare il « questo che », trova da una parte il nulla del « non-soggetto », e dall'altra il *flatus vocis* del *katholou*, che, ridotto da *kath'hautòn* a *katà pantòs*, e cioè a « tutti », si risolve nel « nessuno » che è « l'uomo che genera l'uomo ». Onde Achille, in quanto è « uomo », è figlio di « nessuno », e, in quanto è Achille, è figlio del nulla. E non è garantito neanche dal senso, perché solo « per accidente » è oggetto del senso. E però, per dire che è Achille ed è uomo, dovete ricorrere al *logos*, e cioè a quello che Platone chiama « la *perilepsis* o atto delimitativo della *doxa* accompagnata dalla sensazione » (*Tim.* 52 a). E qui avviene il salto. Perché il *logos* senza il *katholou* non c'è, e questa volta dev'essere *kath'hautòn*, e non *katà pantòs*, se non si vuole cadere nel circolo vizioso. Ed ecco che quell'Aristotele, che consuma tanto inchiostro a negare l'esistenza,

come egli dice, « separata » al « mondo delle forme » di Platone, e il « separata » ha la stessa origine dell'« era » dell'« essere che cos'era », eccolo che questo medesimo « mondo » ve lo fa risorgere in quell'« intelletto agente », che, come « forma delle forme », contiene in sé tutte le forme, ed è « tutto in atto », e le « pensa sempre », ed è « ingenerato ed eterno », e in « quest'uomo » che è Achille « entra dalla porta », e per la porta se ne va, quando « quest'uomo » è morto, e lì non ha più nulla da fare. Solo che l'esistenza che per tal modo gli vien conferita da Aristotele, non essendo più né quella dell'*aletheia* né quella dell'*epiphaneia*, ch'eran le due esistenze nelle quali il « mondo delle forme » era stato vissuto e contemplato da Platone, ma l'equivoca e *fabulosa* esistenza dei *Vorhandene* e del « questo », un tale intelletto non è più che una favola. E poiché era una tale esistenza che egli negava alle « forme » (la medesima che da tanti interpreti di Platone viene ancora ad esse attribuita!), nel fatto non contro Platone egli combatteva, ma contro se stesso e le proprie contraddizioni. Di qui anche l'equivoco dell'argomento del « terzo uomo », ch'egli trovava nel *Parmenide* e di cui non capì mai la portata, né ch'esso colpiva lui stesso e non il suo maestro. Giacché di quell'argomento Platone s'era servito a denunciare l'antinomia, e, poiché la soluzione ch'egli dava, la dava sul piano del mito, e non nascondendo la contraddizione, ma mettendola in piena evidenza e mantenendola intera, per tal modo segnava i limiti entro i quali il discorso umano può giustificare se stesso, e salvava la scienza. Ma egli, con la « sostanza » e con gli « accidenti », e la « potenza » e l'« atto », e la tautologia della *tyche*, e, contro di essa, l'altra ancora più grossa del « primo motore immobile », che, non essendo se non l'ipostatizzazione della vuota identità in cui impietra il circolo dell'« uomo che genera l'uomo », si risolve anch'esso in una tautologia, e, se non è una tautologia, e ne fate una sostanza, al suo posto potete mettere anche una pietra, con tutto codesto egli non dava che « parole » in luogo di « cose », e l'anti-

nomia nascondendola, per vedersela ricomparire davanti ad ogni passo, mitizzava la scienza.

Il mondo del « questo ».

E allora pollice verso? Sì, per tutto ciò che dell'aristotelismo rimane radicato al linguaggio e ne insidia ogni momento, e per quello che della sua equivoca concezione dell'essere sta dilagando in questo momento ad opera di correnti assai più sprovvedute di quel che non fosse Aristotele, che negli *Analitici secondi* e nei *Topici* conservava tutti gli strumenti della scaltrita dialettica dell'Accademia e ne usava, nei suoi momenti migliori, magistralmente.

Ma da storici noi dobbiamo riconoscergli il suo posto, e quanto da quel posto ha dato alla scienza e che può essere adoperato. Giacché il « questo » è pure una realtà, l'invincibile realtà di noi uomini che siamo in « questo » mondo, e, apparenza o sostanza, ha la sua logica, ed è con questa logica che noi di continuo dobbiamo fare i conti. E diciamo senz'altro che bisognava arrivare alla sostanzializzazione del tempo e dello spazio implicati dal « questo che » e alla distinzione della « sostanza » dagli « accidenti », per poter dare all'uomo e alle cose una « storicità » che non fosse illogica e una « logicità » che non fosse astorica. Si trattava di un compromesso, ma è il compromesso del mondo in quanto è « questo » mondo, e solo esso poteva dare all'*historìa* un sistema di coordinate che le permettesse di localizzare e distribuire in « successioni » metodicamente accertate il complesso dei « fatti » e cioè dei « fenomeni », e insieme con esso un « criterio » di « notazione » e un sistema di « connessioni » che, dandole il modo di distinguere « quelli che si producono sempre o per lo più » da quelli che « accadono di rado », le desse anche la possibilità di « definirli » e « ordinarli ».

Le basi di tutto questo erano state poste già nel V sec. dagli Anassagorei e dagli scrittori del *Corpo ippocratico*.

Aristotele, figlio di un medico e che dal padre aveva ereditato la mentalità positiva e l'abito all'osservazione del « particolare », ne fu il definitivo sistematore, e lo poté essere perché veniva dalla scuola di Platone. Solo che, restando al « questo che », il « che » dando solo la « qualità », il *toionde*, che, unito al *tode*, dà il *tode toionde*, e il « questo », separato dal « che », dileguando nel nulla del « non-soggetto » e della *tyche*, del mondo si può fare la « filologia » e non la « scienza ». Per fare scienza, oltre la logica del « che », ci vuole la logica del « questo » in ciò che esso è come « evento », e questa, per i fatti fisici, non la può dare che la matematica, e, per i fatti umani, nei termini che noi abbiamo creduto, guidati dal « discorso », di poter segnare in questo scritto, la deve costruire la « fenomenologia ». Ma il primo passo è quello della « filologia » e cioè quello della « storia naturale » della natura, e di quell'altra « storia naturale » che è la « filologia » come « storia » dei fatti umani in ciò che essi hanno di temporalmente e spazialmente « accertabile » e di « schematicamente delimitabile ». Ma non bisogna, come faceva Aristotele, identificare la « causa » con la « forma », né in senso inverso, e che è l'errore che egli combatteva, concludere dal *post hoc* al *propter hoc*. Le « cause ultime », appunto perché sono ultime o *eschata*, son di pertinenza dell'escatologia, come Parmenide e Platone dimostrano invitti. E su quel tema un primitivo ne sa più di noi, e noi se vogliamo saperne qualcosa, dobbiamo abbandonarci ai mistici e agli artisti.

Entro i limiti su esposti tuttavia Aristotele sta fermo, e la sua massima gloria è costituita dalle opere biologiche e storiche. Solo nella sua posizione era possibile far la storia delle costituzioni di 158 stati, e raccogliere e studiare leggi e costumi dei Greci e dei Barbari, e i documenti del teatro attico, e osservare con cura meticolosa gli animali e le piante, estasiandosi nel ritrovare « anche negli esseri più ripugnanti » quella « rispondenza ad un fine », che attesta « il divino ». E qui anche lui ritorna « celeste »

e platonico, e si dimentica del « questo », e in quell'intelletto, che ha posto ai confini fisici del suo universo, vive e contempla presente il dio.

Aristotele e la cultura ellenistica.

In gran parte nelle categorie d'Aristotele si muove la cultura ellenistica, e il Museo e la « filologia » d'Alessandria sono una filiazione del Liceo. Ma dovunque trovate lo stacco tra l'uomo che è « quest'uomo » e l'uomo che è « l'uomo ». E però avete, da una parte, i « generi » e le « specie », che stan nei « libri », e son la storia in ciò che ha d'intelligibile, ed è un mero possibile, e dall'altra, io e « gli altri » nella colorata e cangiante varietà delle « azioni » e delle « passioni »: la storia in ciò che ha di reale e di cui è signora la *tyche*. Di qui, accanto alle ricerche erudite e alle storie per « generi », le « Vite » e le « Memorie » autobiografiche. Di qui anche la storia ornata di tutti i colori della rettorica, che mira a « meravigliare » o a « edificare ». Su tutti s'erge solitario Polibio, lo storico dell'*oikoumene*, dei *pragmata* e della *Tyche*. *Oikoumene*, che vuol dire « abitata » e sottintende « terra », è la nuova parola per dire « il mondo ». Nell'età classica il mondo si chiama « terra » e, come tutto, « cosmo », e Platone dice « cielo », ma il mondo in cui ciascuno vive è la *polis*. Ora la terra e il cielo non sono più che spazio, ed anche la *polis* è spazio, lo spazio dove « uno abita », al centro di una periferia indefinita d'altri spazi « abitati », e gli uomini che li abitano sono press'a poco tutti gli stessi: e questo è « il mondo ». E i *pragmata* sono ciò che questi uomini fanno e patiscono, i « fatti » che nella loro successione fanno la storia, e nel loro insieme la storia dell'*oikoumene*. E poiché questa non è se non lo « spazio abitato », ed è come tale che è « il mondo », e gli uomini che l'abitano sono i figli della *tyche*, e i « fatti » sono ciò che ad essi « accade » o *ètychen* di fare e di patire, il mondo, i fatti

e la *tyche* sono una e la medesima cosa: « la storia ». Ed anche che Polibio la narri è dovuto alla *tyche*: non solo perché fu la *tyche* a portarlo a Roma, ma anche perché è stata « la *tyche* ad inclinare tutti i *pragmata* dell'*oikoumene* dalla parte » dei Romani e, « facendo dell'*historia* come un unico corpo », a fargli intendere che la storia è nei « fatti » e che i « fatti » son *tyche*. Naturalmente, da greco, egli mette anche in conto la *techne* e la virtù, e abbozza una teoria del ciclo, come « ciclo delle costituzioni », ma è un ciclo che rimane formale, e la *techne* e la virtù posson molto, ma non tutto, per modo che la « realtà effettuale » è sempre nei *pragmata*, e in ultima analisi è nelle mani della *tyche*.

13. Epicuro.

Già Epicuro aveva usato *pragmata* in quel senso, e spesso in luogo di *pragmata* dice anche *ta exothen*, « quel che vien dal di fuori », e *periechon* e *tyche* e *ananke*, in ciò che la *tyche* è come « fatto », e tutto riassume in una formula, là dove parla della « necessità di quel che vien dal *periechon* e che è dovuto alla *tyche* ». E il *periechon* è lo « spazio », il vuoto in cui si muovono i « corpi », dalla cui « aggregazione » nascono i mondi e nasco io. Che è sì il vuoto di Democrito, ma anche quello che Aristotele, nell'atto stesso in cui lo negava, aveva ritrovato nell'intervallo che « separa » una sostanza dall'altra e in cui si genera l'*ètychen* di Achille e l'*ananke* irreversibile dell'« accidente ».

Ed Epicuro ne trae le conseguenze, e dice: — dunque aveva ragione Democrito. Ma Democrito era arrivato al caos della « conoscenza bastarda ». Ed egli lo corregge, limitando il numero delle forme degli atomi, e, a sostegno della fissità delle specie, togliendo da Aristotele la dottrina della sostanza e dell'accidente. Ma la fonda sul concetto stesso d'infinito, inteso come *summa summarum* e cioè co-

me « tutto ». Onde l'*isonomia*, o « equilibrio delle forze », e in un tempo e in uno spazio ormai sferici il circolo dell'« eterno ritorno ». Ma è un circolo d'indivisibili, in cui essere e non essere restano sempre separati, e che, per la « libertà » concessa agli atomi di « deviare » e rompere la « fatale serie delle cause », mentre fa di ogni punto un assoluto, lascia aperto il campo alla contingenza e salva l'individuale. Una serie di salti logici, ma non maggiore di quelli d'Aristotele, all'universo del quale ciascuno dei mondi d'Epicuro può perfettamente sovrapporsi. Questo spiega perché l'atteggiamento epicureo e quello aristotelico, tranne che negli specifici rappresentanti delle due scuole, nell'età ellenistica, ove si considerino dal lato del vissuto, si confondano.

Ma la posizione d'Epicuro è assai più salda, perché egli l'essere lo guarda in assoluto e non come « questo ». Perciò gli atomi, eterni quanto è eterno il vuoto, e, come prodotto dell'*isonomia* e simbolo sostanzializzato del circolo in cui si chiude l'infinito come tutto, gli dèi come forme incorruttibili sottratte tanto alla contingenza che alla necessità. Di contro ad essi l'uomo, che nasce e muore, ma, fin che è, è nell'essere, anche se per un attimo, e può sempre dire: « ho vissuto ed ho vinto! ». Fuori di quell'attimo è la storia, i *pragmata* e la *tyche*. Epicuro si « salva » barricandosi in quell'attimo e riducendo l'essere al nudo « è - è » di Parmenide: l'esistenza che trae l'essenza dalla sua specularità. Ma l'Uno c'è anche quando non c'è. Ed Epicuro ne tradisce la presenza nei superlativi di cui abbonda, e in quell'acuto senso dell'esserci, che lo piega, e non per « calcolo », verso « l'amico », per il quale è « pronto a morire ». Ed egli lo confessa in una sua lettera con questo grido: « l'amicizia percorre l'*oikoumene* annunziando a tutti noi di destarci al suo encomio ».

E la teoria del progresso, così mirabilmente cantata da Lucrezio? Epicuro la riprende per intero da Democrito, e ne sviluppa, come appare dal fr. 7, col. XIII (P. H. 1856), del libro del *Perì Physeos* sulla libertà del volere, da me

ricostruito in *Epicuri Ethica*, soprattutto la parte relativa alla conoscenza. Vale tuttavia nell'ambito dei singoli mondi. Perché ogni mondo nasce nel tempo e muore nel tempo, e ripete in cicli analogamente identici la medesima storia. Alle origini l'uomo è allo stato ferino, e poi « a poco a poco », sospinto dal « bisogno », aiutato dalla *tyche*, scopre le arti, e così via. Ma il progresso non è indefinito, e non lo è in due sensi: nel senso formale dell'essere e nel senso escatologico dell'esserci. Di fatti la natura ha forme « certe », che, una volta raggiunte, possono corrompersi ma non migliorare. E, per quel che è dell'uomo, l'ultimo termine è definito dal riconoscimento di quello che è il fine a cui la sua « carne » tende e dalla liberazione da tutti i timori, primi la morte e gli dèi, che nascono dalle false « opinioni ». E qui interviene Epicuro come « salvatore »! E tutto il faticare del mondo alla ricerca del bene in cui l'anima ha quiete si conclude con la sua « venuta ». Una volta che egli è venuto ed ha « annunciato » agli uomini « il vero », non c'è più altro da accertare. Tu sarai « salvo » se ne « impari a memoria » le « voci oracolari », e « di continuo le hai presenti alla mente ». La « salvezza »! Ed anche qui Epicuro risponde all'« angoscia » del suo tempo. Ed anche qui quell'Uno che egli negava, si rivela.

14. Gli Stoici.

Gli Stoici negano gli atomi e il vuoto, negano la *tyche*, negano le forme, riducono l'essere al *ti*, al *ti* del « questo », ma lo privano d'ogni sostanzialità, anche se affermano che è « corpo », anzi appunto per questo, perché da Platone hanno imparato che il « corpo » è l'*hic et nunc* dell'esserci nella relazione posta e negata con l'*alias alibi*. Ma essi all'*alias alibi* sostituiscono l'*ubique et semper*, e lo dialettizzano con l'*hic et nunc*, chiudendoli ambedue nel circolo del *logos*, e questo *logos* chiamano « Dio », « mondo », « fato », « provvidenza ». Dopo di che l'individuo dovreb-

be sparire per non lasciare che l'« Uno che è », e cioè l'essere. Giacché l'« Uno che è » non c'è se non di contro all'« Uno che non è ». Ed essi l'« Uno che *non* è » lo rintroducono, ma senza accorgersene, come « volontà »: come la volontà mia di contro alla « ragione » di Dio, facendo dipendere da essa, con la dottrina dell'« assenso », la conoscenza. Onde l'errore si muta in peccato, ed è nel peccato che l'uomo si distingue da Dio, e si sostanzializza, e rompendo la relazione con Dio, rompe la relazione col Tutto.

Per tal modo la trascendenza vien restituita ad ogni attimo, nella « tensione » in cui l'uomo deve mantenersi per realizzare la *sympatheia* col Tutto e identificarsi col *logos*. Questa resistenza dell'esserci rende intelligibile il tempo, che, come tempo successivo, è il tempo dell'essere, e quindi la spazialità come estensione. E però il circolo che per Eraclito era in ogni istante e in ogni punto, per gli Stoici ha una durata, nell'intervallo tra la nascita e la morte del mondo. Una simile concezione non può essere considerata come interamente greca. Perché c'è qualcosa di più della logica dell'essere, quell'assolutismo che è caratteristico delle religioni ebraica ed islamica. Zenone infatti era un fenicio, e i pochi Greci che seguirono lo stoicismo, ne temperarono o ne mutarono la natura. Con gli Stoici storia naturalmente non se ne fa se non per far la predica ai peccatori. L'eterno ritorno non è storia se non per la « stoltezza » dei « molti ».

LA DATA DI PUBBLICAZIONE DELLA SYNGRAPHÈ DI ANASSAGORA

Il testo base per la cronologia di Anassagora è Diogene Laerzio, II, 7. Esso comprende quattro testimonianze: due anonime e due con allegata la fonte.

A) Λέγεται δὲ κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν εἴκοσι ἐτῶν εἶναι, βεβιωκέναι δὲ ἑβδομήκοντα δύο.

B) φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς γεγενῆσθαι αὐτὸν τῇ ἑβδομηκοστῇ ὀλυμπιάδι [500-497], τεθνηκέναι δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ὀγδοηκοστῆς [Scaliger, edd.: ἑβδομηκοστῆς mss.: cf. Hippol., *Ref.* I, 8, 13 [1]] ὀγδόης [428-7].

C) ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου [456-5], ἐτῶν εἴκοσιν ὤν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ.

D) ἔνθα δὲ καί φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρῖψαι τριάκοντα.

La correzione dello Scaligero in B, comprovata da Ippolito, dove la caduta di forse un rigo ha fatto tramandare come anno dell'*acmè* l'anno della morte, s'impone, ed è accettata da tutti. Mettendo insieme i dati di B con quelli di A, si ha per la nascita l'anno 500-499, o, includendo gli estremi, il 499-8, il risultato medesimo che, indipendentemente da B, si desume da A. Nella versione latina di Eusebio abbiamo l'a. di Abramo 1520, e cioè appunto il 500-499. Ed anche questa data, indirettamente e approssimativamente confermata da Democrito (B 5 = Anaxag. A 5) e da Aristotele (*Met.* I, 3, 984 a 11 = Anaxag. A 43),

1. ἤκμασεν * * ‹καὶ ἐτελεύτησεν› ἔτους πρώτου τῆς ὀγδοηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος, καθ' ὃν καιρὸν καὶ Πλάτωνα λέγουσι γεγενῆσθαι. Cfr. DIELS, « Rhein. Mus. » XXX (1890), 28.

è universalmente ammessa. Ne segue che la testimonianza C, attribuita a Demetrio Falereo, è guasta o malamente tramandata.

Il rimedio a prima vista più semplice sarebbe di correggere l'εἴκοσιν, o, tenendo conto che la medesima frase ricorre in A, eliminarla senz'altro. La correzione (μ in luogo di κ, e quindi τεσσαράκοντα per εἴκοσιν) è stata fatta a suo tempo dallo Schaubach (*Anax. Claz. Fragmenta*, Lipsia 1827, 14) e più tardi dallo Zevort (*Dissertation sur la vie e la doctrine d'A.*, Parigi 1848, 10), ma, parendo strano che Anassagora cominciasse a filosofare a quarant'anni, è stata abbandonata. In luogo di essa, poiché l'arconte del 480-79 è Calliade, è sembrato più agevole pensare a uno scambio di nomi. Lo stesso scambio si ha nella *Vita Euripidis* (133, 3), corretta già, insieme col nostro testo, dal Meursio. Ma la correzione, aveva osservato lo Zeller ed ha ripetuto il Jacoby, non è neanche necessaria: Callia e Calliade son lo stesso nome [2]. Ed anche su questo l'accordo è generale.

Senonché, tolta una difficoltà ne sorge un'altra. Se Callia è Calliade, e Anassagora era in Atene nel 480, e vi dimorò, come si legge in D, 30 anni, la data del processo, in seguito al quale si ritirò a Lampsaco, viene a cadere intorno al 450, e questo è contro tutti i dati diretti e indiretti della tradizione [3]. E per la concorde attestazione di Diodoro e di

2. Come per l'Ol. 75,2, scrive il JACOBY (*Apollodors Chronik*, p. 244, 1), si ha Xantippo (DIOD., XV, 27, 5) e Xantippide (PLUT., *Arist.*, 5), così per l'anno precedente si ha Callia e Calliade: Callia in D. L., II, 7; EUS., v. lat. (Ol. 74, 4); *Vita Eur.*, 133, 3; HIERON., *In Dan.*, XI, 5; Calliade in D. L., II, 45; EUS. v. arm.; HDT. VIII, 51; MARM. PAR., 51; DIOD., XI, 1, 2; DION. HAL., *Ant.*, IX, 1, 1. Poiché Eusebio (v. arm.) aveva Calliade e S. GIROLAMO, *In Dan.*, XI, 5 dipende dalla propria versione, l'unico testo in cui Callia sta per Calliade è la *Vita di Euripide*. Metterci D. L., II, 7 significa fare una petizione di principio.
3. La cosa è stata sostenuta da A. E. TAYLOR (« Cl. Quart. », 1917, 81-87) e dal BURNET (*Platonism*, Berkeley 1928, 33), ma con argomenti assai fragili, che il DERENNE (*Les procès d'impiété etc.*, Liegi-Parigi 1930, 30-6) non ha avuto difficoltà a confutare.

Plutarco (A 17), e per la cronologia di Diopite, che propose la legge in base alla quale Anassagora fu accusato, il processo dev'essere posto intorno al 433. Anassagora venne dunque in Atene tra il 464 e il 462, in età matura e non a vent'anni. Se ne ha la riprova in un altro fatto. Secondo varie fonti, Anassagora avrebbe « predetto » la caduta dell'aerolito di Egospotami. Naturalmente un aerolito non si predice, ed egli non fece che osservare il fenomeno [4]. La data esatta ci è stata conservata dal Marmo Pario, ed è l'arcontato di Teagenide, 468-7 [5]. In quell'anno Anassagora era dunque lontano da Atene, e, se è vera — e per la conferma ch'io ne trovo in Aristofane io la credo vera — la notizia dataci da Filostrato, egli osservò il fenomeno, cui seguì la caduta dell'aerolito, dall'alto del promontorio di Mimante in Ionia [6]. E allora, una delle due:

4. La forma originaria della notizia si ha in D. L., II, 11, dove non si parla di predizione (cfr., *contra* § 10), ma si mette in relazione la caduta dell'aerolito con la dottrina che il cielo fosse fatto di pietre.
5. Plinio dà il 2° anno dell'Ol. 78 = 467-6, data che praticamente concorda con quella del Marmo Pario. In Eusebio (v. lat.) si ha l'a. Abr. 1551 = Ol. 78, 3. Il testo di Diogene è corrotto: ἐπὶ ἄρχοντος Δημύλου λίθον ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν. Il DIELS proponeva Δη‹μοτίωνος› μύλου, e cioè il 470-69, altri altro del medesimo genere. Scrivo: ‹Θεαγενίδου πυρώ›δη μύλου: cfr. A 19 ἥλιον ... μύλον εἶναι διάπυρον, ἄστρα πυρώδη ... μύδρον ... τὸν ἥλιον: D. L., II, 12 ἥλιον μύδρον διάπυρον: *ibid.*, 10 τοῦ λίθου πτῶσιν, ὃν εἶπεν ἐκ τοῦ ἡλίου πεσεῖσθαι: PLUT., *Lys.*, 12 (= A 12) πύρινον σῶμα παμμέγεθες: PLIN., *N. H.*, II, 149 (= A 11) *comete flagrante*.
6. Stando a FILOSTRATO (*V. Apoll.*, II, 5 = A 6), A. « aveva osservato τὰ ἐν οὐρανῷ dal promontorio di Mimante nella Ionia ». D'altra parte Daimacho, citato da PLUTARCO (*Lys.*, 12 = A 12), narrava che « prima che cadesse la pietra, per settantacinque giorni continui fu visibile in cielo πύρινον σῶμα παμμέγεθες, ὥσπερ νέφος φλογοειδές ». Le due notizie vanno collegate, e, se per Daimacho è lecito credere ch'egli riassuma e in parte riporti le parole stesse di A., per il promontorio di Mimante il confronto con ARISTOFANE, *Nub.*, 273 rende per me certo ch'esso deriva dalla sua opera e, l'un testo confermando l'altro, dà al passo di Aristofane valore di specifica testimonianza. Nel contesto — si tratta della preghiera di Socrate alle Nuvole — « il nevoso scoglio di Mimante » chiude una serie in cui sono nominati, uno

o Callia è Callia e non Calliade, e, senza entrare in merito alla notizia, il guasto è nell' ἐτῶν εἴκοσιν ὤν, o, se Callia è Calliade e l'anno è il 480, è falso l' 'Αθήνησιν. La soluzione è stata cercata nella seconda alternativa. La fonte di Diogene non avrebbe inteso il suo testo: Demetrio avrebbe scritto che Anassagora aveva cominciato a filosofare l'anno in cui in Atene era arconte Calliade, e non « in Atene sotto l'arcontato di Calliade ».

Tutto questo potrebbe andare, se, a parte il duplice intervento contro la lettera del testo, una simile notizia avesse senso. « Une donnée sur la date à laquelle un philosophe » — scrive il Derenne (*o. c.*, p. 35-6), e avrebbe potuto aggiungere: del V secolo! — « aurait commencé à s'adonner à la philosophie, semble étrange. Il faut supposer avec Unger (« Philol. », Supplbd. IV, 1884-5, p. 547) que Démétrios avait puisé ce renseignement dans un ouvrage d'Anaxagore lui-même, qui y aurait donné ce détail biographique ». In un'opera? In quale? In quella di cui possediamo i frammenti, e che, al tempo in cui Socrate fu processato, si poteva comprare per una dramma al mercato dell'Orchestra (Plat., *Apol.* 26 d), non è teoricamente impossibile, ma è alquanto improbabile. Il tono non è tale da credere vi potessero trovare posto confessioni del genere. Ed oltre questa non pare che Anassagora ne scrivesse altre. La notizia del

dopo l'altro, l'Olimpo, l'Oceano, il Nilo e la Palude Meotide. L'Olimpo e l'Oceano stanno per la montagna e il mare e rientrano nel comune linguaggio poetico, ma le tre località che seguono non si spiegano se non come precisa allusione ad opera nota, e questa, per la concordanza col luogo di Filostrato, non è altra se non quella di A. La riprova si ha nella menzione del Nilo, le cui piene erano state spiegate dal filosofo con lo scioglimento delle nevi d'Etiopia. Questa spiegazione era di fatti rimasta famosa ed era stata vulgata sulla scena da ESCHILO (*Suppl.*, 559; fr. 300), SOFOCLE (fr. 797) ed EURIPIDE (*Hel.*, 3; fr. 228; cfr. A 91). Quanto alla Palude Meotide non se ne trova menzione in Anassagora, né in altri dei Presocratici. Ciò dipende dallo stato della tradizione. Nella parte che A. dedicò allo studio dei mari e dei fiumi e in generale delle acque, non poté non nominarla. Una traccia credo possa essere individuata nel confronto di IPPOLITO, *Refut.*, I, 4-5 (A 42) ed ARISTOTELE, *Meteor.*, I, 13, 350 a 25.

Codice Monacense (A 40) non ha valore ed è universalmente rigettata: Diogene colloca Anassagora fra gli scrittori di un'unica opera (I, 16). Platone parla sì di βιβλία, ma vi s'intendono i rotoli della medesima opera: Simplicio infatti cita da un πρῶτον Περὶ φύσεως (B 4).

Ma non è questo il punto. Lo strano non sta nel fatto che una simile notizia sia giunta fino a noi, ma nella cosa in se stessa. Giacché, per quanto Anassagora, che, incurante del patrimonio, aveva abbandonato ogni cosa e rinunziato alla politica, valesse già al suo tempo (cf. Eur., fr. 910) come tipico esempio di uomo θεωρητικός, la notizia ha tutta l'aria di una tarda interpretazione, modellata su altre notizie analoghe relative ai filosofi dell'età ellenistica. Era solo per essi che l'inizio dell'attività filosofica poteva costituire un fatto degno di ricordo. La filosofia era innanzi tutto ascesi e pratica di vita: non era necessario speculare per aver nome di filosofo, bastava vivere secondo una regola, ed è in tal senso che i servi d'Epicuro filosofarono col maestro. Chi non era filosofo era stolto, e il darsi alla filosofia importava una vera e propria conversione dalla via del male e della perdizione a quella del bene e della salute. Trasportata agli inizi del V secolo la cosa è affatto anacronistica. Infine la stessa precisione della data è sospetta, e tutto l'insieme, nella forma in cui si presenta, è degno di un Diogene Laerzio o di altro compilatore della sua specie, non di un uomo come Demetrio Falereo.

E allora? Allora si considerino questi tre testi:

1) Clem. Alex., *Strom.*, I, 78 (II, 50, 26 Stählin) = A 36 καὶ μὴν ὀψέ ποτε εἰς Ἕλληνας ἡ τῶν λόγων παρῆλθε διδασκαλία τε καὶ γραφή. Ἀλκμαίων γοῦν Περίθου Κροτωνιάτης πρῶτος φυσικὸν λόγον συνέταξεν, οἱ δὲ Ἀναξαγόραν Ἡγησιβούλου Κλαζομένιον πρῶτον διὰ γραφῆς ἐκδοῦναι βιβλίον ἱστοροῦσιν.

Cfr. D. L., VIII, 83: δοκεῖ δὲ πρῶτος (Ἀλκμαίων) φυσικὸν λόγον συγγεγραφέναι, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ.

2) D. L., II, 11: πρῶτος δὲ Ἀναξαγόρας καὶ βιβλίον ἐξέδωκε συγγραφῆς.

3) Plut., *Nic.*, 23 = A 18: ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαρραλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας.

Il βιβλίον συγγραφῆς di Diogene ha fatto difficoltà. Primo il Kohte nel 1886 (« Fleck. Jhbb. », p. 796) aveva creduto di ovviare all'apparente stranezza dell'espressione correggendo συγγραφῆς in σὺν γραφῇ, e intendendo che Anassagora fosse il primo a pubblicare un libro fornito di disegni. Il Diels si contentò di mettere un punto interrogativo, ma al διὰ γραφῆς di Clemente annotava: « Zeichnung. Vielleicht ‹μετὰ› διαγραφῆς ». Nel testo tuttavia rinviava con un « richtiger » a Plutarco. Con più decisione l'idea del Kohte venne sostenuta dal Capelle, che, tolto di peso il διὰ γραφῆς di Clemente, lo sostituì senza la minima esitazione al συγγραφῆς di Diogene. Lo Schmid, nella sua *Storia della Letteratura greca* (I, 2, p. 712), ripete la cosa con un forse, ma il Derenne e lo Schuhl (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 334) la considerano come acquisita. *Sic fabulae fiunt*!

Come il γραφή di Clemente, dato il contesto, possa mai significare « disegno », e in διὰ γραφῆς ἐκδοῦναι βιβλίον si trovi il minimo appiglio per arrivare al « libro fornito di disegni », è cosa ch'io non riesco a capire. L'espressione è certo pleonastica, e vedremo in seguito come è sorta, ma Clemente che la scrisse non volle dir altro se non quello che la sua piana lettera dichiara: Anassagora fu il primo a pubblicare un libro. Lo Stählin nell'apparato annotava: « erste Nachricht über ein verkauftes Buch ». La stessa interpretazione dava il Birt (*Die Buchrolle in der Kunst*, Berlino 1907, p. 213), e, riportando insieme con questo il passo che immediatamente segue e dove è detto che Antifonte Ramnusio fu il primo a scrivere δικανικὸν λόγον εἰς

ἔκδοσιν (I, 79, II, 51, 14 St.), osservava ch'era appunto nell'età di Anassagora e di Antifonte ch'erano dovute apparire, ed erano apparse in Atene, le prime edizioni per il pubblico.

Che l'uso di ricopiar libri e venderli fosse ignoto fuori di Atene e prima del V secolo, non era vero. Il Birt stesso, in una recensione alle *Stichometrische Untersuchungen* di K. Ohly, doveva più tardi (« Philol. Woch. » 50, 1930, p. 297 ss.) ammettere che, e per l'impossibilità di spiegare altrimenti la diffusione di opere come quelle di Stesicoro, Parmenide, Eraclito, Empedocle, e per la documentazione vascolare, esso dovesse esser fatto risalire nel mondo greco alla fine del VII e al principio del VI secolo [7]. D'altra parte, come ora vedremo, la notizia di Clemente, nell'intenzione del suo autore e nell'ambito della tradizione da cui deriva, non è rivolta a documentare le origini del mercato librario, anche se nella forma in cui egli la presenta sembra non potere avere altro senso. Fermiamoci ad esaminarla e cerchiamo in pari tempo di chiarire il corrispondente testo di Diogene.

E innanzi tutto, il διδασκαλία τε καὶ γραφή ha il suo riscontro in Erodoto, V, 58, dove questi scrive che i Fenici ἄλλα τε πολλὰ... ἐσήγαγον διδασκάλια ἐς τοὺς Ἕλληνας καὶ δὴ καὶ γράμματα. Quanto al significato, come il διδασκάλια di Erodoto vale a indicare quelle conoscenze le quali non possono essere apprese se non per trasmissione didattica da parte di chi ne è già in possesso, e che come tali non possono essere se non scientifiche e tecniche, così in Clemente διδασκαλία è esso stesso l'atto del trasmettere didatticamente, γραφή indica il mezzo adope-

7. Vedi su tutta la questione e sulla tecnica libraria: C. Wendel, *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients*, Halle 1949. La questione si pone soprattutto per l'epos, inesplicabile senza l'uso del libro. Saffo lo conosce come tale e vi allude in modo da presupporre un pubblico di lettori: cfr. B. Marzullo, *Arignota l'amica di Saffo*, in « Maia » N.S. IV (1952), 92, n. 1, e soprattutto *Il problema omerico*, Firenze 1952, 482 s.

rato e sottintende un opposto ἀκοή, e λόγων ne restringe l'ambito alla parola parlata e non cantata. Clemente dunque non intende parlare se non delle origini della prosa scientifica. Di qui i nomi di Alcmeone e di Anassagora. A complemento del passo e per tutto quello che avremo ancora da dire, vanno richiamati i seguenti testi:

a) Suda, s. Φερεκύδης Βάβυος (Diels[5] 7 A 2): πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν, ἑτέρων τοῦτο εἰς Κάδμον τὸν Μιλήσιον φερόντων. *Ibid.*: Πορφύριος . . . ἐκεῖνον μόνον ἡγεῖται ἀρχηγὸν συγγραφῆς (cfr. D. L., I, 116).

b) Suda, s. Ἑκαταῖος (Diels[5] 9 A 3): πρῶτος δὲ ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε, συγγραφὴν δὲ Φερεκύδης· τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται.

c) Strab., I, 18: λύσαντες τὸ μέτρον . . . συνέγραψαν οἱ περὶ Κάδμον καὶ Φερεκύδην καὶ Ἑκαταῖον.

d) Them., *Or.* 36, p. 317 (Diels[5] 12 A 7): Anassimandro ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον.

Nessuno di questi testi ricorda Anassagora, e il perché lo vedremo, ma essi ci offrono la base per spiegare l'espressione di Diogene. Nella Suda si ha συγγραφή, in Strabone e Temistio il verbo corrispondente, che, in forma di participio e accompagnato, nel secondo, da λόγος, non dice né più né meno di quel che dice συγγραφή. Ora συγγραφή è l'antico termine attico per designare l'opera in prosa. Ippia (fr. 6) contrappone συγγραφαί alle opere dei poeti. Tucidide chiama Ἀττικὴ ξυγγραφή l'*Attide* di Ellanico (I, 97, 2), e col verbo ξυγγράφειν designa la propria attività di storico (e. g. I, 1, 1; II, 70, 5 etc.). In alcuni manoscritti e in *Schol. ad* IV, 101 la sua opera porta il titolo di συγγραφή. Egli stesso è chiamato per eccellenza ὁ συγγραφεύς, così come Omero è ὁ ποιητής e Demostene ὁ ῥήτωρ. La opposizione di συγγραφεύς e ποιητής è nor-

male in Platone (v. ad es. *Phaedr.* 235 c). Ma c'è di meglio: in un testo della stessa età d'Anassagora, e precisamente in un frammento del suo continuatore Diogene d'Apollonia, leggiamo: ὡς δεδήλωσεται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ (fr. 4), e, già prima, in un frammento di Eraclito (B 129), della cui autenticità s'è a torto dubitato: ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς. Fuori del campo letterario, συγγραφή, che nel suo significato generico vale « scrittura » (cf. Hdt., I, 93), è il termine usato a designare ogni atto scritto sia pubblico che privato. La *koinè* lo conosce solo in questa accezione, e questo spiega perché nel primo testo della Suda vi si aggiunga πεζῷ λόγῳ. Perché « scrittura » e prosa originariamente s'identifichino, e il prosatore sia per eccellenza « scrittore », è evidente: se la poesia è fatta per essere cantata o recitata *ex ore* e della scrittura si serve solo come di un « farmaco per la memoria », la prosa fin dal suo primo sorgere si presenta come « parola scritta » ed è legata al libro.

Il primo risultato a cui tutto codesto ci conduce, è che il συγγραφῆς di Diogene è autentico. L'unione con βιβλίον può sembrare un non-senso solo se συγγραφή ne venga considerato sinonimo, ma se esso vale, come di fatto vale, « prosa », e cioè « discorso scritto » in opposizione a qualunque discorso che sia fatto per essere cantato o recitato a memoria, la frase è altrettanto legittima quanto un βιβλίον ἐπῶν, dove il genitivo indica il contenuto e βιβλίον è il papiro che lo contiene. In realtà ogni correzione è impossibile, come ha visto anche il Diels. Il termine, rispecchiando un uso del V secolo, è, attraverso la tradizione peripatetica, di schietta tradizione attica. La riprova l'abbiamo nel διὰ γραφῆς di Clemente, che con poca *prudentia* s'è tentato di sostituire ad esso. E di fatti quel διὰ γραφῆς, essendo il solito pan bagnato che non differisce in nulla dalla zuppa, non si spiega esso stesso che come correzione di qualcosa che Clemente non capiva più, per l'appunto del συγγραφῆς che Diogene conservò tal quale come lo trovava. Ma possiamo giungere a risultati più precisi.

Le antiche opere di prosa non avevano titolo: in luogo del titolo v'era all'inizio una dichiarazione dell'autore, che, insieme col proprio nome, dava una sommaria indicazione sull'argomento che intendeva trattare: la σφραγίς o « sigillo », il cui più antico esempio nel campo della poesia ci è dato da Esiodo[8]. Tale è il principio delle *Storie* di Erodoto, tale quello della *Storia* di Tucidide, opere ambedue senza titolo. Delle opere anteriori abbiamo, per la storia, il principio di quella di Ecateo, e per la filosofia l'unico esempio di Alcmeone: Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ, κτλ. In maniera analoga avranno avuto inizio il libro di Eraclito (cf. Wilamowitz, *Heracl.* I, p. 124), al quale più tardi, oltre il comune titolo di Περὶ φύσεως, fu dato anche quello di Μοῦσαι (D. L., IX, 12) ricavato probabilmente dalla menzione ch'egli ne avrà fatto nel « sigillo », e il libro di Anassimandro, e fu, come è credibile, in aggiunta al proprio nome che quest'ultimo diede l'età della sua vita (64 anni) e quello o quei dati che permisero ad Apollodoro di fissare all'Ol. 58, 2 = 547-6 la data dell'opera[9].

Il libro di Anassagora è intitolato da Simplicio ora Περὶ φύσεως (fr. 4), ora Φυσικά (fr. 16, 17). Il secondo titolo non è che una variazione del primo, ma questo non ha più autenticità dei tanti Περὶ φύσεως, con cui in età alessandrina vennero contrassegnate le opere dei Presocratici. Non è improbabile che l'espressione comparisse in alcuno di essi nell'enunciazione del tema, donde, assunta a titolo,

8. Cfr. Z. Nachmansson, *Der griechische Buchtitel*, in « Göteborgs Högsk. Arskr. », 1941, e la bibliografia ivi citata. V. anche M. Pohlenz, *Über Inhaltsankundigungen zum Beginn eines Werkes des 5 Jahr. v. Chr.*, in « Gött. Nachr. », Phil-hist. Kl., 1920.
9. Il Diels opina che la data dell'opera fosse stata stabilita in base a dati astronomici. È possibile, ma potevano essere anche storici. È da osservare che per la paternità dei Presocratici in taluni casi la tradizione è univoca (Anassimandro, Anassimene, Parmenide, Anassagora), in altri plurima (Senofane, Eraclito, Melisso, Archita). Mentre Alcmeone dà il nome del proprio padre, Erodoto e Tucidide non lo dànno. Non si dovrà concludere che dove la tradizione è univoca, risalga allo stesso autore?

venne estesa a tutti[10]. Nel fatto i primi titoli sono, per la storia, quelli di Ellanico, fatti sul modello dell'epica, e per la filosofia, quelli dei Sofisti, che o imitano i titoli dei drammi o si servono di espressioni aggettivali che sottintendono λόγος. L'opera di Anassagora, come quella dei suoi predecessori, non aveva titolo, e avrà cominciato anch'essa: « Anassagora figlio di Egesibulo Clazomenio etc. »[11]. Ora, se non aveva titolo, un nome deve averlo avuto οὗ τὰ βιβλία ὤνια, un nome con cui il βιβλιογράφος, come lo chiama Cratino, si doveva servire per metterlo in vendita e chi andava a comprarlo, per richiederlo. E quale poteva essere se non quello sotto cui, a malgrado del titolo, dovette essere venduta la *Attide* di Ellanico, e che in alcuni manoscritti è rimasto, come abbiamo veduto, alla *Storia* di Tucidide? Συγγραφή, un nome generico, quello medesimo che ci è stato conservato in Diogene Laerzio e che Diogene d'Apollonia usa a designare il suo libro.

E il nome e la cosa venivano dalla Ionia. Dai testi sopra riportati appare che si disputava chi fosse autore della prima « scrittura » e cioè della prima opera in prosa. È il solito e vieto tema del *primus inventor*. Nel primo testo della Suda non v'è distinzione di generi, e così in Strabone, e i nomi sono Cadmo, Ecateo e Ferecide di Siro. Nel se-

10. La trattazione di Alcmeone cominciava: περὶ τῶν ἀφανέων περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ τοῖς ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς. Il testo è stato variamente e invano corretto. Tutto è in ordine, se al secondo περί si dà valore comparativo. Ma allora il primo περί non sta in luogo di un originario ὑπέρ? A τὰ ἑξῆς il Diels suppone seguisse ἡμῖν δέδοται, ma evidentemente τὰ ἑξῆς è un « eccetera ».
11. D. L., II, 6 dà Ἡγησιβούλου ἢ Εὐβούλου, ma tutte le altre fonti Egesibulo. Eubulo è quindi corruzione di Egesibulo. Simplicio dà come principio dell'opera le parole: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν (in D. L. l'ὁμοῦ è in fine, ma la lezione autentica è quella di Simplicio): non ho dubbio ch'esse iniziassero la trattazione e non l'opera. Per Diogene d'Apollonia D. L. IX, 57 dà: ἀρχὴ δὲ αὐτῷ τοῦ συγγράμματος ἥδε· παντὸς λόγου ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι κτλ. Il δοκεῖ μοι non ha senso se non ammettendo che l'autore avesse già dichiarato il suo nome.

condo testo della Suda la specie viene distinta dal genere: Ecateo è il primo storico, Ferecide è in assoluto il primo autore di prosa. In Temistio il concetto di συγγραφή appare ulteriormente specificato in quello di « discorso intorno alla natura », e l'autore è Anassimandro. Nel primo gruppo di testi il λόγον περὶ φύσεως di Temistio lo ritroviamo nel φυσικὸν λόγον di Clemente e di Diogene Laerzio, VIII, 83, che cita Favorino, ma il filosofo è Alcmeone. Poiché Alcmeone è ed era considerato posteriore ad Anassimandro, la notizia ha senso solo con una limitazione: egli era stato il primo in Italia. Presente nella classificazione originaria, la limitazione doveva essere caduta già prima che la notizia arrivasse a Favorino. E dunque: il primo autore di prosa, il primo per ciascun genere di prosa (in Clemente è ricordata anche l'oratoria giudiziaria), e nell'ambito di ciascun genere il primo nei vari centri culturali della Grecia. E però, se Anassagora entrò in una tale classificazione, parrebbe ci entrasse per l'Attica. Nel fatto la sua « scrittura » fu il primo esempio di « discorso sulla natura » apparso nella « città madre della Ionia », e se Ferecide d'Atene non si mette in conto, il primo esempio di prosa. Questo e non altro è il senso originario della notizia di Clemente e di Diogene Laerzio. Tuttavia la tradizione a cui essa risale non ha nulla che vedere con quella ora esaminata. Il testo di Plutarco ci permetterà di ricostruirla.

Esso è contenuto nella *Vita* di Nicia e segue alla narrazione dell'eclisse di luna, che « per l'ignoranza o per la superstizione » del generale ateniese fu causa del disastro di Sicilia. L'intento di tutto il passo è di scagionarlo dalle accuse che gli erano state mosse, e, mentre, in difesa della sua pietà, si dà la colpa agli indovini che non avevano saputo interpretare il segno, a scusa della sua ignoranza, si adduce la novità delle dottrine meteorologiche d'Anassagora e l'ostilità ch'esse avevano incontrato in Atene. « Anassagora » — scrive Plutarco — « che era stato il primo che nella maniera più chiara e più audace di tutti

aveva messo in iscritto un discorso relativo alla luce e all'ombra della luna, era al tutto recente, e la sua dottrina non era ancora vulgata, ma, tenuta segreta, correva tra pochi ed era accolta con una certa riserva più che con convinzione. Giacché allora i fisici e i « cianciatori di meteore », come li chiamavano, erano mal tollerati, come quelli che il principio divino dissolvevano in cause prive di ragione e in forze che escludevano ogni provvidenza e in modificazioni dovute alla sola necessità ». Ora, tutto questo non è che l'eco più o meno deformata della polemica che, come io ho dimostrato in un mio saggio su *Edipo figlio della Tyche* [12], s'accese, nell'inverno successivo alla catastrofe, sul nome di Anassagora, e, per quello che fu il corso degli avvenimenti, si protrasse ancora più violenta l'anno successivo. Ne abbiamo documento nell'*Elena* di Euripide, rappresentata nel 412, e nella risposta che ad Euripide venne data nel 411 da Aristofane con le *Tesmoforiazuse* e da Sofocle con l'*Edipo Re* [13]. Tanto da Aristofane che da Sofocle Anassagora è espressamente citato, e mentre l'uno lo attacca nell'ateismo del suo discepolo, l'altro confuta sul terreno del mito la nuova concezione dell'uomo ch'egli aveva portata in Atene. Nel momento in cui i due poeti scrivevano, la città era sotto il terrore scatenato dagli oligarchi nell'imminenza del colpo di stato. La loro azione s'appoggiava alle teorie dei così detti Sofisti, ma queste, nell'opinione comune, quale a noi è attestata non solo da Sofocle e da Aristofane, ma dallo stesso Euripide, erano considerate come lo sviluppo, già da tempo denunciato (il primo documento l'abbiamo nelle *Nuvole*, che sono del 423), della « meteorologia » di Anassagora e senz'altro identificate con essa. È contro questa indebita identifica-

12. Pubblicato in « Dioniso », nel numero speciale edito in onore di Max Pohlenz, 1952, 56-89. Vedilo ora in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, 119-65.
13. Già il Perrotta, per ragioni formali e soprattutto metriche, aveva proposto per l'*Edipo* una data intermedia tra il 413 e il 411. Le prove storiche da me addotte e la polemica in cui, come io ho mostrato, è con l'*Elena*, rendono definitiva l'ultima data.

zione che Euripide appunto polemizza nell'*Elena*. Nel fatto il suo era stato il primo libro di filosofia pubblicato in Atene. Da esso gli Ateniesi avevano appreso che « il cielo è fatto di pietre infocate » e che tutto quello che v'è di « divino » nel mondo è il *nous* dell'uomo, e che opera dell'uomo sono non solo le arti, ma quegli stessi *nomoi* il cui principio era stato fino allora posto negli dèi [14]. E se, a partire dal processo intentatogli sotto Pericle, il suo nome era stato sinonimo di negatore degli dèi, da quel momento, per le conseguenze che dalla sua « meteorologia » avevano tratto i suoi continuatori, e l'applicazione che se ne vedeva fare dagli oligarchi, tra i quali era un Critia, esaltatore del *Nous*, valse anche come maestro di tirannide. La prova di questa connessione tra quello che allora veniva considerato anassagoreismo e l'azione oligarchica, oltre che da Sofocle e da Aristofane e dal processo che più tardi sarà intentato a Socrate, ci è data da una notizia finora rimasta inesplicata e della quale nel saggio del quale riassumo le conclusioni io non ero arrivato a tener conto. Riferisce Diogene Laerzio (II, 12) che, stando a Satiro, Anassagora al suo processo era stato accusato « non solo di empietà, ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ ». Una tale accusa nel 433-31, per tutto quello che ne sappiamo, sarebbe stata assolutamente priva di senso, e quindi a nessuno sarebbe venuto in mente di farla. Avrebbe avuto invece pieno significato nel 411: e di fatti viene mossa nelle *Tesmoforiazuse* (v. 337 e 365) contro gli oligarchi, nelle *Tesmoforiazuse* appunto, che s'aprono con due citazioni testuali d'Anassagora, e in cui la Theonoe figlia di Proteo, e cioè il « Nous che in ciascuno è dio » che Anassagora aveva rivelato agli Ateniesi, è identificata con Kritylla figlia di Antitheo, che è come dire Critichina figlia di Pari-a-dio. La conclusione da trarre è quindi evidente: la notizia che Diogene Laerzio riporta sotto l'autorità di Satiro, non è che la dispersa e non più

14. V. il secondo stasimo dell'*Edipo Re*, e il mio saggio sopra ricordato.

compresa lacinia di una fonte in cui la congiura oligarchica del 411 veniva messa in relazione col nome e le teorie del filosofo, e l'accusa di μηδισμός, nella confusione derivatane, venendo estesa anche a quest'ultimo, fu senz'altro aggiunta a quella di empietà per cui egli era stato processato.

Ciò che di tutto questo rimane in Plutarco, è filtrato, a quanto pare dalla citazione ch'egli ne fa alla fine del capitolo, dall'*Attide* di Filocoro. Entro quali limiti egli riproduca la sua fonte, non possiamo dire, ma di una cosa possiamo esser certi, ed è che il πρῶτος εἰς γραφὴν καταθέμενος vien di lì. Il fatto era già memorabile per se stesso, e il ricordarlo era inevitabile nel momento in cui il nome del filosofo, che 18 o 19 anni prima era stato bandito d'Atene, ridiveniva così drammaticamente attuale. Le *Tesmoforiazuse* s'iniziano con una citazione testuale del suo libro, ciò che equivale a un'indicazione precisa. Nel medesimo anno venne processato Protagora e i suoi libri furono bruciati sul mercato, e di anassagoreismo sarà accusato Socrate nel 399, quando la battaglia politica iniziata nel 411 troverà la sua conclusione nel definitivo trionfo della democrazia. I loro nomi vengono ricordati accanto a quello di Anassagora dallo stesso Plutarco ed egli li trovava certo in Filocoro. Ma una cosa non trovava, il σαφέστατον e il θαρραλεώτατον con cui egli limita il πρῶτος. Scrivendo d'Atene Filocoro non aveva bisogno di limitarlo, e non poteva neanche pensarci. Plutarco lo limita perché conosce e presuppone nei suoi lettori il tema del *primus inventor*, e sa che il primo a scrivere di quelle cose era stato Anassimandro. Ma la limitazione è maldestra, perché Anassimandro, maestro di Anassagora, non era stato meno esplicito e audace del suo discepolo [15].

A questa tradizione van ricondotti i due testi di Cle-

15. Da quel θαρραλεώτατον viene l'ἐθάρρησε di Temistio, nel quale non ha il minimo senso. Di fatti anch'egli nomina subito dopo Anassagora, ma lo nomina per dire che « lo lascia da parte ». Imitando Plutarco volle che il lettore lo sapesse e con quella preterizione vi alluse.

mente e di Diogene, che, come abbiamo visto, fanno uno: tradizione storica e non antiquaria, nella quale solo la notizia di una così tarda priorità si giustifica, e questa è la ragione per cui nei testi relativi al *primus inventor* il nome di Anassagora non ricorre. Quale ne è la fonte? Raccostate il πρῶτος συγγραφῆς ἐξέδωκε βιβλίον all'ἤρξατο φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου che Diogene riporta all'autorità di Demetrio Falereo: non si tratta di un'unica e medesima notizia che i compilatori di curiosità erudite ruppero in due tronconi, assegnando l'uno al tema del *primus inventor* e l'altro a quello della conversione alla filosofia? È quello ch'io penso. Perché, tenuto conto di tutto quello che precede e del significato che, per la testimonianza stessa dei contemporanei, la pubblicazione di quell'opera ebbe nella vita non solo culturale, ma politica d'Atene, come credere che un Demetrio Falereo nella sua *lista degli arconti* si perdesse a segnar l'anno in cui Anassagora s'era la prima volta dato alla filosofia e non notasse invece la data in cui egli quella filosofia aveva resa pubblica con un libro, che era il primo che in quel genere apparisse in Atene? Quella data doveva essere nota: i librai non potevano ignorarla, e doveva risultare anche dagli atti del processo. Anzi è di lì ch'io la credo desunta, perché è nello stile cancelleresco che il συγγραφῆς βιβλίον di Diogene si spiega. E allora da che cosa è nato quell' ἤρξατο φιλοσοφεῖν se non da un ἦρξε τοῦ φιλοσοφεῖν o da altro del genere? Ove questo s'ammetta, cadono di colpo tutte le difficoltà che quel passo solleva, e nell'arcontato di Callia noi abbiamo la data di pubblicazione del libro di Anassagora. Ma c'è l' ἐτῶν εἴκοσιν ὤν. Già, ma è appena una correzione eliminarlo, perché esso viene dall' εἴκοσιν ἐτῶν εἶναι di poche righe sopra (test. A), e dato il « cominciò a filosofare », era aggiunta altrettanto facile quanto banale.

L'arcontato di Callia, il 456, è l'anno della morte di Eschilo. Ch'egli conoscesse Anassagora di persona, è indubbio: Anassagora era nella casa di Pericle, e, a parte questo, uno straniero della sua levatura non poteva nella

piccola cerchia d'Atene restare ignoto, e tanto meno a un uomo avido di sapere qual era Eschilo. Che a conoscerne le dottrine dovesse aspettare che il libro fosse messo in vendita al mercato dell'Orchestra, lo lasceremo credere al solito Apella. La prima forma di pubblicazione di un'opera era allora e lo fu anche dopo ἐξ ἀκοῆς. Il libro Eschilo lo sentì certo leggere dallo stesso Anassagora nella casa di Pericle, di cui era amico [16] e che nel 472 aveva messo in iscena i *Persiani*. Ma prima ancora che quel « discorso sulla natura » fosse messo per intero in iscritto, dové udirne e non poco nelle conversazioni alle quali non poté non prender parte e che certo sollecitò egli stesso. Per la prima volta egli aveva a disposizione uno dei più grandi rappresentanti di quella ἱστορίη di Ionia, di cui fino allora aveva avuto conoscenza solo attraverso i libri. Quando, d'altra parte, Anassagora venne in Atene, aveva già superato i 35 anni, e, in possesso di quanto fino a quel tempo era stato scritto e indagato dai suoi predecessori, doveva avere già delineato il suo « sistema ».

Di luoghi che nelle tragedie di Eschilo, messo a parte il *Prometeo*, di cui diremo fra poco, lasciassero inferire la conoscenza del pensiero di Anassagora, se ne avevano tre: io ne ho aggiunto un quarto, che, come vedremo, è assolutamente sicuro, e forse se ne può aggiungere un quinto. Dei tre, due si riportano alla spiegazione che Anassagora dava delle piene del Nilo, e sono: il fr. 300, che la riferisce *in extenso*, e il v. 559 delle *Supplici*, in cui se n'ha un rapido accenno. Nella presupposizione che le *Supplici* fossero la più antica delle tragedie a noi pervenute di Eschilo, la derivazione da Anassagora è stata negata. Ma tale presupposizione era lungi dall'essere dimostrata, e il frammento di *hypothesis*, pubblicato or è un anno nel XX vol. dei Papiri d'Ossirinco, l'ha fatta definitivamente cadere. In questo frammento (n. 2256, f. 3) si legge che Eschilo « vinse con ... le *Danaidi* e l'*Amymone* », e cioè con la

16. Cfr. Wilamowitz, in « Gött. Gel. Anz. », 1906, 631.

trilogia, di cui le *Supplici* costituivano il primo dramma, contro Sofocle, che riuscì secondo. Il primo rigo conteneva la data, ma non ne è rimasto che il principio: ἐπὶ α (seguito secondo il Lobel da un ρ). Se quell'αρ, come annota D. Pieraccioni in « Maia » N.S. 4 (1952), 290, non era ἄρχοντος, l'unico nome d'arconte possibile è Archedemide, del 464-3, e le *Supplici* sarebbero quindi state rappresentate nella primavera del 463. Per tal modo, poiché Anassagora fu processato intorno al 433-2, e i 30 della sua permanenza in Atene vanno presi come cifra tonda, noi avremmo nel v. 559 la prima testimonianza dell'arrivo del filosofo nella città e del suo primo incontro col poeta.

Il terzo luogo, che presuppone la conoscenza delle sue teorie, ci è dato dalle *Eumenidi*, che sono del 458, là dove Oreste (v. 606), e Apollo (v. 657 ss.) sostengono che non la madre ma il padre è causa della generazione. Tale dottrina, professata da Anassagora (A 107), che per essa si opponeva ad Alcmeone e ad Empedocle, era già in Ecateo (ap. Diod., I, 80, 4), che la dava come propria degli Egiziani. Poiché Eschilo conosceva Ecateo [17], decidere da chi egli dipenda, se da tutt'e due o solo dallo storico, ove non avessimo altro dato, sarebbe impossibile. Ma questo dato l'abbiamo, ed è nella medesima trilogia, al principio del primo stasimo delle *Coefore* (vv. 589-90). Le πεδαίχμιοι λαμπάδες πεδάοροι, di cui ivi si parla, come io notai la prima volta in una scheda fatta per Carlo Anti nel gennaio del '51, e pubblicai in *Forma ed Evento* [18], nel '52, altro non sono, infatti, se non la « meteora » di Egospotami, che Anassagora aveva osservata dal promontorio Mimante (v. *supra* n. 6), e che, in base al principio secondo cui « vista delle cose invisibili son le visibili » (B 21 a), lo aveva condotto alla conclusione che gli astri sono « pietre infuocate ». Per quella che G. Pasquali chiamò « arte allusiva », un accenno del genere equivaleva a un'espressa indi-

17. V. quanto ne ha scritto G. Pasquali in *RFIC* 1924, 246 sgg.
18. Vedilo in *GCFI* 1952, 30 e nel volumetto edito da Neri Pozza a Venezia, 1952, 73, 3ª ed. Vicenza 1967, 61.

cazione del nome di Anassagora, ed era un atto di omaggio che il poeta rendeva al filosofo.

Ma c'è di più. Come dimostra il confronto coi testi da me esaminati nel già citato saggio su *Edipo figlio della Tyche*, e precisamente con Soph., *Ant.* 332-3, 371, Eur., *Aeolus*, fr. 27, *Suppl.* 195-9, ed Anaxag. B 21 b, il πολλὰ... δεινά, con cui s'apre lo stasimo, e l'ὑπέρτολμον ἀνδρὸς φρόνημα sono l'eco diretta e assai probabilmente testuale di quella rivoluzionaria teoria dell'eccellenza dell'uomo e del dominio a lui dato sugli altri esseri dalla progressiva scoperta delle arti, che fu Anassagora il primo a delineare (cf. B 21 b), e non Archelao né Protagora, come generalmente si crede, e di cui questi versi dànno il primo annuncio. Con le medesime parole iniziali la canterà nel 442 Sofocle nell'*Antigone*, e, con un mito, che dopo di lui rimase paradimmatico, la rievocherà per confutarla nel 411 nell'*Edipo Re*. Questa teoria fa da sfondo al *Prometeo*, la cui composizione non può essere collocata che negli stessi anni dell'*Orestea*. E se le ragioni addotte contro l'autenticità di questo dramma erano in parte fondate sulla presunta recenziorità di essa, il primo stasimo delle *Coefore* queste ragioni, almeno per questa parte, le fa cadere. In realtà il *Prometeo* è la prima e la più grande celebrazione di quell'Intelletto, che Anassagora aveva inalzato a principio cosmogonico, ed è solo sulla base di questa cosmogonia, in cui la « necessità » cede gradatamente il luogo alla finalità, che esso si spiega. Nel 410 Platone il Comico nei *Sofisti* (fr. 136 K), che certamente continuavano la polemica del 412-11, identificava Prometeo e il Nous.

Il quinto luogo in cui credo di ravvisare un'allusione alla terminologia di Anassagora, è in *Ag.* 603, dove Dio è chiamato: « uno che non vediamo ». Quel « non vediamo », che non ha precedenti nella letteratura sacra e profana greca [19], non può essere spiegato se non riconducendolo all'ἄδηλον, e cioè all'« invisibile » che Anassagora preten-

19. Cfr. tuttavia fr. trag. adesp. 492 N. οὐχ ὁρώμενον ... δαιμόνιον.

deva di congetturare dal « visibile ». Quel principio (21 A) si trova nella letteratura posteriore numerosissime volte citato e variamente combattuto, sopratutto da Sofocle, che anche lui identifica « l'invisibile » e il « divino ». Al fr. 671 si legge: « odio chi indaga le cose invisibili ».

Tutto questo, se la data da noi proposta è vera — e, poiché il libro fu pubblicato in Atene, sei o sette anni quanti ne corrono dal 463-2 al 456, non sono né troppi né pochi, perché essa, a parte gli elementi da cui l'abbiamo indotta, appaia di per se stessa verosimile, — tutto questo, dico, obbliga a ritenere che nel 458, anno dell'*Orestea*, il libro di Anassagora era composto ed Eschilo lo conosceva.

Sullo sfondo di questi fatti acquista particolare significato il passo di Vitruvio (VII, § 11), che C. Anti in *Teatri greci arcaici* (p. 298) richiama a sostegno della tesi che « l'uso del fondale dipinto nel teatro dionisiaco risalga almeno alla costruzione della skenè in pietra (anni iniziali del V sec.) ». Scrive Vitruvio che « per la prima volta Agatarco in Atene *Aeschylo docente tragoediam, scaenam fecit*, e che *ex eo moniti* Democrito ed Anassagora *de eadem re scripserunt, quemadmodum oporteat ad aciem oculorum radiorumque extentionem certo loco centro constituto lineas ratione naturali respondere* etc. ». Delle difficoltà che questo discussissimo passo solleva e quale fosse la prospettiva o *skenographia* che Agatarco empiricamente realizzò e i due filosofi teorizzarono, non è qui il luogo di trattare. Per quello che è il nostro tema, mi limiterò a fare alcune osservazioni. E innanzi tutto bisogna dire che Democrito, che, per sua propria dichiarazione (D. L., IX, 41), era nato 40 anni dopo di Anassagora, e venne in Atene — dove « nessuno, come egli scrive (B 116), lo conobbe » — non prima dell'ultimo terzo del secolo, difficilmente poté vedervi Agatarco. Che incontrasse mai Anassagora, di cui pure discute largamente le dottrine, era negato dagli stessi antichi. Se dunque Anassagora scrisse di *skenographia* per suggestione diretta di quello che vedeva fare ad Agatarco, Democrito

il problema lo prese certo da lui. Fra i titoli delle opere di Democrito v'è un'*Actinographia*: per la corrispondenza che vi è tra questo titolo e i « raggi » di cui parla Vitruvio, si ritiene comunemente e con molta verosimiglianza che l'opera composta da Democrito su quell'argomento fosse questa. Di Anassagora non sappiamo nulla, e, poiché Vitruvio nomina Democrito prima di Anassagora, è probabile che la sua fonte non conoscesse Anassagora se non per quel tanto che ne riportava e ne discuteva Democrito. Fino a che punto la fonte di Vitruvio riferisse o interpretasse il pensiero dei due filosofi, non possiamo dire, ma una cosa mi pare di potere affermare con sicurezza, ed è che la *responsio* delle linee *ad aciem oculorum* (e cioè, come è credibile, il loro συμμέτρως ἔχειν πρὸς τὴν ὀξύτητα τῶν ὀμμάτων) risale a loro, e innanzi tutto ad Anassagora. Anassagora infatti, come sappiamo da Teofrasto (A 92), s'era posto il problema della maggiore o minore capacità visiva degli animali e dell'uomo, e il termine da lui adoperato era ὀξυωπεῖν. Trattandosi di un dato empirico, l'ottica posteriore lo ignora, risolvendolo, come appare dalla 3.a proposizione dell'*Ottica* di Euclide, nel rapporto tra la grandezza della cosa e l'ampiezza dell'angolo visivo.

Discutendo il problema della scenografia del *Prometeo*, C. Anti dimostra con ragioni che a me paiono irrefragabili ch'essa « non solo non contraddice la ricostruzione della scena eschilea » da lui proposta, « ma la conferma in pieno » (p. 299). Dati i rapporti da noi stabiliti tra Anassagora ed Eschilo, e quanto del proprio pensiero quegli poteva riconoscere in quel dramma, chi vorrà credere ch'egli si limitasse a vedere quello che faceva Agatarco e, in ragione delle sue maggiori conoscenze geometriche, non intervenisse anche coi suoi consigli nell'allestimento scenico? E non è improbabile che la *skenographia* sorgesse allora per diretta collaborazione del poeta, del filosofo e del pittore.

IL CONTRIBUTO ITALICO E SICELIOTA ALLA STORIA DEL PENSIERO GRECO

Alla memoria di Giuseppe Cocchiara

Il contributo della Sicilia alla storia del pensiero greco, e, se questa è la matrice dalla quale non possiamo separarci senza negare la nostra natura di essere razionali, alla storia del pensiero umano: Empedocle e Gorgia. Due grandi, e l'uno e l'altro collegati con la Magna Grecia, con Crotone ed Elea. Ed è nel quadrilatero di Crotone ed Elea, di Agrigento e Leontini, che vengono poste le basi ontologiche e logiche della problematica nell'ambito della quale il nostro pensiero ancora oggi si muove.

Crotone ed Elea: Pitagora e Parmenide, e Parmenide è da Pitagora. E fu con Pitagora che nella seconda metà del VI secolo l'umanità raggiunse il livello dell'essere al quale solo è possibile la scienza, e che, attraverso arresti e riprese, cadute e ritorni, ha costituito fino ad oggi la stabile base di ogni nostro progresso, ed è ancora il privilegio della nostra civiltà occidentale.

Lo raggiunse il giorno in cui Pitagora disse che le cose sono numeri. Perché il numero era visto come figura, e dire che le cose sono figure, significava avere già di fatto separato la forma dalla materia e avere isolato l'essenza. Ma questo non sarebbe bastato, se la sua intuizione egli non l'avesse sviluppata in un discorso, che per la prima volta non era più solo intuitivo, né faceva ricorso al mito, né, come l'*historie* ionica, all'esperienza, quel discorso che è per eccellenza proprio della matematica, e che si chiama dimostrazione.

E nel fatto fu Pitagora che per la prima volta si domandò perché i numeri 3, 4 e 5 stanno tra loro nel rapporto che, nella sua forma generalizzata, è passato alla storia sotto il suo nome, e che, sul piano empirico e pratico, era già da

secoli conosciuto ed usato in Egitto e in Cina. E fu un vero e proprio salto, un salto, come si dice, qualitativo, e cioè d'essere, del quale a noi è difficile misurare per intero la portata. Giacché per noi dimostrare è naturale, è naturale porre dei "perché", e che a questi "perché" noi cerchiamo delle risposte in argomenti di ragione. Ma prima di Pitagora nessuno lo aveva fatto questo, e fu lui il primo a farlo, venendo con quello stesso atto a scoprire una verità di specie al tutto nuova, che traeva la sua necessità da se stessa, e, con essa insieme e fondata su di essa, quella libertà che per eccellenza è propria dell'uomo e che nessuna forza al mondo né umana né divina può togliere o distruggere, anche se crolli il mondo, la libertà che è costitutiva della scienza e ne è inseparabile, e che io chiamo teoretica.

Che di questa verità e di questa libertà Pitagora avesse a suo modo coscienza, lo dimostra la pratica della catarsi, che alla purificazione offerta dalle iniziazioni e dai riti, che i Pitagorici avevano comuni con gli Orfici, aggiungeva quella non mai conosciuta prima d'allora della *theoria* e della scienza.

Chi di quella verità rivelò la trascendenza e ne formulò il principio logico fu Parmenide. Egli disse:

ἔστιν καὶ . . . οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

È e non può essere che non sia.
Il che, ridotto al puro rapporto logico, si risolve in:

È non non È:

o, coi simboli della logistica, e cioè indicando la negazione col segno di — :

È. — (— È).

È il principio che ancora oggi è alla base della scienza.

E allora: È non non È, e, poiché i due "non" si elidono, È – È, e, di contro, non È – non È. Una tautologia? No,

una specularità: la specularità dalla quale è costituito il pensiero: ed è in base ad essa che Parmenide può affermare che « pensiero ed essere, νοεῖν τε καὶ εἶναι sono una e la medesima cosa ». E lo sono perché non c'è È che non sia È – È, ed è nel moto che va dall'uno all'altro È, che è il pensiero. Per modo che la relazione, la quale è dal medesimo al medesimo, ταὐτὸν ἐν ταὐτῷ, non essendo logica se non in quanto è ontologica, o καθ' ἑαυτό, e cioè a dire per sé — che è precisamente ciò che manca alla formula proposizionale della logistica, — la relazione essendo dunque tale, come rende impossibile la separazione dei termini, così non permette di uscirne.

Da questa relazione è creato il πέρας o limite, « nei vincoli » del quale « l'Ananke possente tiene » l'essere, e che « tutt'intorno lo chiude ». E lo chiude non per farlo finito di una finitezza a cui si contrapponga una infinità la quale non potrebbe non annientarlo — che fu quello che non intese Melisso, — ma perché, nato da quella relazione, e, come limite assolutamente qualitativo, escludendo la quantità, che rendeva precario il "limite" dei Pitagorici, fa dell'essere un "Tutto", che fuori di sé non lascia nulla.

Di qui l'unità d'essenza e d'esistenza della "forma" di Platone, unità espressa dalla voluta reduplicazione dei termini nella formula di cui egli costantemente si serve, e cioè in quel τὸ ὄντως ὄν, che si risolve appunto in È – È. La medesima reduplicazione si ha nel τὸ τί ἦν εἶναι, o « essere che cos'era », con cui Aristotele designa l'essenza, formula nella quale, se lo "era" la temporalizza, sul piano logico equivale ad un È, e quindi tutta la formula si lascia ricondurre ad È – È.

È – È, e di colpo la ciclicità del divenire dei fisiologi di Ionia, e la dinamicità animata dal "divino" di una o più sostanze che passano dall'essere al non essere, viene resa contraddittoria e impossibile. Per modo che dopo Parmenide il problema è ormai questo: costruire un universo che, rispettando la legge logica ed ontologica dell'È – È, sia insieme mobile e immobile.

E abbiamo tre soluzioni: una è la siciliana, rappresentata da Empedocle, l'altra è l'anassagorea, che troverà la sua forma ultima in Aristotele, e la terza è quella di Leucippo e di Democrito, che, raccogliendo le esperienze e le difficoltà delle due prime, ritornano attraverso Parmenide ai Pitagorici, identificando l'*apeiron* col non essere, a cui dànno l'esistenza, e il *peras* con l'essere moltiplicato all'infinito nella varietà geometrica delle figure. Dietro a tutti sta Zenone. E come Protagora mette in crisi la gnoseologia e l'antropologia di Anassagora, dal quale dipende, così fa Gorgia con l'ontologia e la teologia di Empedocle, togliendo in anticipo le basi allo stesso sistema di Democrito.

Tra Empedocle e Anassagora v'è questa differenza, che il primo riprende con logica mutata la ciclicità dei Ionici, e del divenire fa un circolo, e Anassagora invece lo stende sulla linea retta. Empedocle è ancora teologo, e il circolo a cui ritorna, oltre che a una ragione logica, obbedisce anche ad una escatologica. Anassagora è solo uomo di scienza. Dobbiamo a lui la prima formulazione del principio d'induzione, che fu la rivoluzione del secolo: ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα: « vista delle cose invisibili le visibili », o, nella forma in cui viene comunemente ripetuto dai suoi contemporanei e dagli Ippocratici: « congetturare (τεκμαίρεσθαι o εἰκάζειν) le cose invisibili dalle visibili ». È il principio col quale egli integra e corregge l'È – È di Parmenide, ed è in base ad esso che, da scienziato qual è, lascia aperta ai due estremi la retta lungo la quale si spiega la storicità dei fenomeni. Così toglie il "divino", che l'uno e l'altro principio da cui muove, rendono ormai logicamente impossibile e, sulla base dei fenomeni, irreale. Con lui appare per la prima volta l'ateismo, e il posto di Dio è preso dall'intelletto dell'uomo e dal caso. Così è l'uomo che, con la propria intelligenza e con l'aiuto del caso, scopre a poco a poco le arti e si porta dallo stato ferino a quello umano e civile. È la prima teoria del progresso, e il primo umanesimo che sorge.

Ad Empedocle tutto questo, se ne ebbe conoscenza, do-

veva parere da più lati monco e inconcepibile. Anche se apprezza la testimonianza dei sensi, e si rifà ad essa nelle sue teorie fisiche e mediche, e giunge addirittura all'esperimento, egli non ritiene possibile sottrarsi alla necessità del principio parmenideo, e oltre l'intelletto conosce un'altra cosa nell'uomo, quella che sola ne fa un individuo e che ne determina il destino, l'anima.

Ma seguiamolo nella sua deduzione. È – È e Non È – Non È: ma Parmenide non ha detto che l'Essere è uno. E difatti Zenone, che pure difende Parmenide, proprio l'Uno attacca, mostrando che l'Essere di cui egli aveva parlato, è pura qualità, e che la quantità non gli può essere applicata senza portarlo immediatamente alla contraddizione. E allora, per uscire dall'immobilità, basta che l'essere sia molteplice. Ed ecco i quattro elementi: acqua, aria, terra e fuoco, che si compongono insieme e formano il mondo. Ma per potersi comporre, devono potersi compenetrare, e per compenetrarsi, bisogna che siano divisibili. E qui interviene quella cosa paurosa e, come aveva mostrato Zenone, inconcepibile e assurda che è l'infinita divisibilità, scoperta, se non dallo stesso Pitagora, dai suoi immediati discepoli nella incommensurabilità del lato con la diagonale del quadrato. E così le quattro "radici" di Empedocle sono divisibili e si mescolano, come le sostanze-seme di Anassagora. Il che, se crea altri problemi, non contraddice sostanzialmente alla proposizione di Parmenide, perché la divisione, come divisione quantitativa, cade sempre fuori dell'essere.

E il movimento? Perché divisibilità non c'è senza movimento, e il movimento vuole una causa. La quale non può essere più interna, deve essere esterna. L'essere da sé non si muove: non ha dove andare: « il medesimo nel medesimo è fermo, e posa in se stesso », aveva detto Parmenide. Ma non solo esterna, deve essere anche duplice, o, la direzione essendo unica, il mondo non potrebbe esserci che una volta sola per un tempo determinato.

Ed ecco il salto nel mito: l'Amore e l'Odio: l'Amore che fonde gli elementi nell'unità dello Sfero, e l'Odio che

di nuovo li separa, e come l'uno per unire divide, l'altro per separare unifica. Nel duplice processo, dal molteplice all'Uno e dall'Uno al molteplice, il mondo nasce e muore due volte, una volta sotto il segno dell'Amore, e un'altra sotto quello dell'Odio. Il mondo in cui vive Empedocle, è quello nato dall'Odio.

> Oimè stirpe dei mortali, oh, al tutto misera e trista,
> a tali contese e pianti nascesti!

canta nelle *Purificazioni*. Ma nel mondo nato dall'Amore,

> non v'era ancora il dio Ares né Tumulto,
> né Zeus re, né Crono, né Posidone,
> ma Afrodite regina . . .
> Ed essi se la rendevano propizia con pie effigi votive,
> con pitture d'animali ed unguenti dal prezioso profumo,
> con offerte di pura mirra e d'incenso odoroso,
> e libami di biondo miele versando al suolo.
> L'altare non era ancora irrorato col sangue schietto
> [dei tori,
> ma contaminazione gravissima era tra gli uomini
> strappare le anime ai corpi e ingoiarne le belle membra.

Con che siamo in pieno nel "discorso sacro" e nella escatologia degli Orfici e dei Pitagorici. Ed Empedocle crede con essi alla trasmigrazione delle anime, da un corpo all'altro, ad espiare le colpe commesse nelle vite anteriori, e insegna anche lui a uscire dalla « ruota delle nascite » attraverso la purificazione e l'ascesi.

Questa mescolanza di scienza e di mito, di razionalità e di misticismo ha in ogni tempo suscitato lo stupore degli storici della filosofia. Ma c'è un grande, nel quale noi la ritroviamo, e che continua Empedocle, il più grande dei filosofi che mai sono stati, ed è Platone. Egli ha conquistato per intero la Verità di Parmenide, e, forte delle antinomie dell'Uno, ha ribadito e per sempre la separazione del mondo assoluto e necessario delle forme, che sole rendono possibile la scienza, da quello contingente e contraddittorio della storicità e degli eventi, e che pure è il mondo nel

quale si svolge la vita di ogni uomo. Eppure la teoria dei due cicli la riprende nel mito del *Politico*, e le due cause nel *Filebo*. Nella loro struttura logica e che non può essere mantenuta senza contraddizione dalla scienza, le due cause sono, quella che unifica, « l'Uno che è », e quella che divide « l'Uno che non è » del *Parmenide*. Il discorso è perciò presentato da Platone come un discorso probabile, di cui egli fa copertamente garanti i Pitagorici. Ma nel mito dichiarato del *Timeo* la prima causa è il Demiurgo, che di questo mondo è il Fattore e il Padre, e l'altra è la *Chora*, che ne è la Nutrice e la Madre, causa ugualmente eterna e coeva alla prima, e dal seno della quale il Demiurgo trae per una parte la sostanza dell'anima.

Scienza dunque fino alle forme, e cioè al limite invalicabile dell'Ē – Ē, in cui la Necessità chiude l'essere di Parmenide, ma al di là di esso è la Doxa, e cioè appunto il mito. Questo per Platone, come lo era stato per Empedocle. Ed oggi, per quanto la nostra conoscenza dell'universo si sia enormemente accresciuta, a sommo e ad imo, la situazione è la stessa.

Chi credette di poter eliminare il mito fu Aristotele di Stagira, figlio di un medico, per istinto e per la stessa tradizione ippocratica, legato a quella che Platone chiama la terza specie dell'essere, l'essere a cui « ci riportiamo tutte le volte che, tendendo il dito, diciamo "questo" o "quello" e quanto è del genere ». Onde egli al "questo" aggiungendo un "che", inteso a significare il nome che di volta in volta lo specifica, ne fece il "questo che" o τόδε τι, deputato a designare il *sinolo* di materia e forma, a cui ridusse tutto quello che, tolti i motori immobili e l'intelletto, egli considerò reale al mondo.

E al posto delle due cause che cosa mise? Perché la materia e la forma sono separabili, e, come la forma di per sé è immobile, così la materia, come pura possibilità, non è nulla, per modo che il problema del movimento si poneva per lui negli stessi termini in cui s'era presentato ai suoi predecessori. E però al posto di quelle due cause cosa egli

mise? Fino al limite delle specie, il moto eterno dei cieli, amanti, non riamati, di loro motori immobili — teoria che nonostante i sillogismi coi quali è costruita, non è scienza, e, in forza di quei medesimi sillogismi, non è neanche mito, ma favola, — e questo fino alla specie, nell'ambito della quale l'uomo genera sempre l'uomo e la pianta la pianta, ma degli individui fece causa la *tyche*, e cioè il « caso ».

Perché l'uomo che genera l'uomo, « non è nessuno, e Achille lo genera Peleo », ed è sempre « quest'uomo qui » che è causa di « quest'uomo qui ». Ma ne è causa per accidente. E che cos'è l'accidente? Un evento che ha la sua causa nella "materia", e precisamente in una delle tante « cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione », e pertanto nel nulla. Giacché queste cause sono soltanto motrici e fan serie, ma questa serie a un certo punto si arresta e in una causa « che non rinvia più ad un'altra, ed è costituita da quello dei termini dell'alternativa che la *tyche* vuole che accada ». E cioè? In un evento per il quale dicendo che ha come causa la *tyche*, poiché *tyche* vale appunto evento, non si dice altro se non che è accaduto perché è accaduto. Ne segue che se l'uomo che genera l'uomo non è nessuno, e Achille è figlio di Peleo per accidente e cioè perché è figlio di Peleo, Achille in quanto uomo non è nato, e in quanto è quest'uomo qui ed è figlio di Peleo, è figlio della *tyche*, e quindi del nulla. E allora viene Epicuro e dice: se le cose stanno così, torniamo a Democrito e il mondo lasciamolo fare agli atomi. Solo gli Stoici non si rassegnano, e, per togliere il nulla dell'accidente e della *tyche*, saltano oltre Parmenide, e, riprendendo il circolo di Eraclito, lo chiudono nella ferrea catena delle cause. La logica è salva, ma l'individuo dilegua. Che essi pongano una legge etica non ha senso. Lo stoico e l'epicureo sono i due grandi sistemi coi quali si chiude l'età classica; l'uno e l'altro approdano alla medesima contraddizione, che Empedocle e Platone superavano nel mito e nell'escatologia dei Misteri. Il problema è oggi quello che era allora.

Ma veniamo a Gorgia.

Egli scrisse un'opera *Sul non essere o della Natura*. Stando a Sesto Empirico, essa si articolava in tre tesi: « primo, che nulla è: secondo, che, se anche è, è inconoscibile all'uomo: terzo, che, se anche è conoscibile, non è profferibile né comunicabile ». Mi fermerò sulla prima tesi, dimostrata la quale, tutto il resto viene di necessità. A sostenerla egli muoveva dalla seguente premessa:

Se è, è o essere o non essere o essere e non essere insieme [10].

Basterà metterle a fronte la proposizione di Parmenide, per intenderne il significato, e rendersi conto di quello che Gorgia ne trae. « È non non È » aveva detto Parmenide:

10. Che Sesto riproduca testualmente Gorgia, è dimostrato, come nessuno ha visto, dall'imitazione fattane da Euripide nell'*Elena*. L'*Elena* fu rappresentata nel 412 e scritta immediatamente dopo il disastro di Sicilia. L'opera *Sul non essere* di Gorgia è collocata da Olimpiodoro tra il 444 e il 441. Gorgia venne per la prima volta in Atene nel 427 a perorare la causa della sua città. Che egli scrivesse il suo encomio di Elena poco prima dell'*Elena* di Euripide, è stato sostenuto. L'allusione implicata dall'imitazione della tesi più paradossale del Sofista in un contesto in cui a difesa della « sventurata Elena » si mostra come all'uomo non sia possibile arrivare a nulla di certo, può esserne una conferma. Ma ecco i versi di Euripide (1137 ss.):

> Che cosa è che è dio o non dio
> o ciò che è di mezzo,
> chi dei mortali può dire
> di averne trovato
> alla fine della sua ricerca
> il lontanissimo termine?

La traduzione che ho data è già un'interpretazione. Il testo suona: ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον; e normalmente si traduce: « Che cosa è dio? che cosa non è dio? che cosa c'è di mezzo? ». Con che di tre predicati si fanno tre soggetti e si mette insieme un discorso che nel contesto non ha senso ed è contro la lettera stessa del greco. L'ἢ infatti non ha senso se non in quanto dio e non dio e quel che segue sono tre predicati, e tutte le traduzioni lo ignorano. In realtà Euripide non domanda la definizione di tre concetti, ma qual è quella cosa che è o dio o non dio o ciò che v'è di mezzo. Il soggetto infatti è nell'ὅ τι.

donde seguiva che dunque: È – È. Una proposizione relazionale, i cui termini sono inseparabili, e che non ha bisogno di essere provata: l'un termine è dato con l'altro e ne è lo specchio. Ma Gorgia che cosa ne fa? Scioglie i due È dai legami del *peras* creato dalla loro specularità, e fa dell'uno il soggetto e dell'altro il predicato, isolando il primo nel « se è » dell'esistenza, e riducendo al secondo l'essenza, che nella proposizione di Parmenide era data dalla loro relazione. Rotta la relazione, il rapporto si fa contingente, e il secondo È, ridotto a predicato, diventa, come ogni predicato, un possibile.

Ed ecco che quello che la proposizione di Parmenide, per la sua stessa forma, escludeva, qui si fa necessario. Il « non è possibile che non sia » diventa: « è possibile che sia, che non sia, e che sia e non sia insieme ». Dopo di che non c'è più modo di arrestarsi. La dimostrazione che riduce l'essere al nulla, è altrettanto inconfutabile, quanto lo era l'È – È di Parmenide. E ciò in forza del nuovo rapporto logico in cui Gorgia ne aveva posto i termini. Giacché il rapporto di soggetto e predicato non sorge e non è vero se non nella sfera del « questo », che è quella dalla quale Aristotele trae le sue categorie e sulla quale fonda la sua logica. È il rapporto che unisce il *tode* al *ti* e ne fa una « sostanza », e poiché la necessità che lo costituisce è *ex hypothesi*, e, ontologicamente, è affidata all'accidente, rimane contingente ed equivoco, e, ove non sia soccorso dal circolo vizioso in cui si risolve il sillogismo del « tutti » e « nessuno », si perde nel nulla. Di questo rapporto Platone aveva mostrato nel *Parmenide* la contraddizione, e le sue categorie lo ignorano, come lo ignora la sua logica, che, in quanto logica di forme, è e non può essere che relazionale. Ed è la logica di Platone che la scienza moderna, sotto la scorta delle matematiche, oppone a quella predicativa di Aristotele.

L'essere di cui Gorgia può dimostrare la non esistenza, non è più dunque l'essere di Parmenide, ma l'essere del « questo ». E ve ne dò una prova, tratta dalla seconda tesi.

Se anche è, egli dice, non è conoscibile. E perché non è conoscibile? Perché noi pensiamo anche cose che non esistono, e se non esistono e tuttavia le pensiamo, non possiamo essere neanche sicuri che quello che pensiamo sia garanzia dell'esistenza di nessuna cosa. Ma « noi pensiamo cose che non esistono » è proposizione che ha senso solo nel mondo della storicità e della contingenza, il mondo degli uomini condannati alla morte, che sono ad uno ad uno, e ciascuno è « uno dei molti », come dice Orazio e aveva già detto Menandro, quell'« uno » che Pindaro paragona al sogno di un'ombra: « Che cosa è uno, che cosa non è uno? Sogno di un'ombra è l'uomo ». È per questo « uno », che è il *tis* e che si segna a dito, è per esso che la proposizione di Gorgia ha senso, e non per l'È della Verità di Parmenide, nella quale il pensiero è per l'essere e l'essere per il pensiero, e dove è il pensiero ivi è l'essere.

E di qui si spiega un argomento, che comunemente viene considerato un paralogismo. Se è essere, egli ragiona, o è generato o è ingenerato. Generato non può essere, e s'intende. Ma se è ingenerato è infinito, e se è infinito, non essendoci luogo che lo possa contenere, non ha dove essere e quindi non è. Dove il paralogismo è visto nell'indebito passaggio dall'infinità temporale a quella spaziale. È un passaggio che si ritrova in Melisso, e forse Gorgia lo ha preso da lui, per portarlo alla conseguenza opposta a quella a cui giungeva Melisso. Ma indebito è solo per l'essere in quanto essere, non per l'essere in quanto è « questo essere ». Per esso non solo non è indebito, è addirittura inevitabile, giacché solo l'infinità spaziale può salvare dal nulla l'infinità temporale.

È questo l'essere scoperto da Gorgia, e prima di lui non era stato ancora isolato. Onde il suo discorso fa il paio con quello di Zenone. Quello che Zenone aveva fatto per la quantità come oggetto della ragione, Gorgia lo fa per l'essere quale è dato dalla percezione. E come le antinomie di Zenone sono riapparse ai nostri giorni alle basi stesse della scienza, così contro il mero possibile degli assiomi da

cui muovono nella loro molteplicità non unificabile i discorsi logici, risorge invitto e invincibile il problema dell'essere rivelato da Gorgia. È l'essere che Husserl metteva tra parentesi, sotto il quale Heidegger ha cercato l'uomo, e che l'arte ha per intero privato di ogni sostanzialità e ricondotto al caos.

A quest'essere Gorgia arriva per via logica, ma la trasformazione che egli fa subire alla proposizione di Parmenide e che lo mette in condizione di fermarne la struttura e svelarne sin dall'inizio la contraddizione, non è un fatto di ragione, e di conseguenza riflesso, è l'espressione immediata del senso che egli ne aveva e che ritrovava al fondo della sua stessa natura. Questo senso come senso dello spazio della storicità immediata e della contingenza, non può essere reso visibile, e possiamo anche dire tangibile, se non come colore.

La prima teoria dei colori noi la troviamo in Empedocle, ed è sul colore, come illusoria apparenza dell'essere, colore che nella parola si manifesta come ritmo e come suono, è su di esso che Gorgia fonda la sua teoria dell'arte come *apate* o inganno. Non era una teoria nuova: era già nell'ottavo libro dell'*Odissea* e nell'*Inno ad Ermete*, ma come poetica di una determinata sfera divina ed umana, quella contraddistinta dalla *metis* che in sé riunisce la sapienza pratica e tecnica, e connesse con l'una e con l'altra la menzogna e la frode. Contro di essa era la poetica della pura teorèsi e del vero, e come l'una è opposta all'altra in Omero e nell'*Inno ad Ermete*, così lo è in Pindaro. Ma in Gorgia *apate* si pone come teoria assoluta dell'arte, e come poetica di quella delle forme della poesia che in sé le riassumeva tutte, e voglio dire la tragedia. La quale, egli diceva, « è un inganno, in cui chi inganna, è più giusto di chi non inganna, e chi si lascia ingannare, è più sapiente di chi non è ingannato ».

Ora il punto è questo: se l'arte è inganno, non lo è come menzogna dell'artista, ma perché la realtà stessa è inganno. Questo inganno, o *pseudos* è ontologico e non

psicologico, è lo *pseudos* dell'« è » che può essere « è », « non è » ed « è e non è » insieme, e in sé non è nulla: l'inganno appunto di un'esistenza a cui l'essenza è legata solo dall'accidente. E da esso può nascere tanto la commedia che la tragedia. Ne segue che la parola, perduta ogni distinzione di vero e di falso, non può agire più come segno logico, ma solo come strumento psicologico, in un gioco di suoni che allettano e di parvenze che operano sulla parte irrazionale dell'uomo e ne sollecitano gli affetti. Di qui la teoria e la tecnica retorica e stilistica con la quale Gorgia stupì i suoi contemporanei, e che, per le premesse da cui muove, è qualche cosa di più di un fatto letterario.

QUOD SEMPER MOVETUR AETERNUM EST

Plat., *Phaedr.* 245 c ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν κτλ. Così tutti i codici, Cicerone, Ermogene, Stobeo, Ermia [1]. Ma ecco il Pap. d'Ossirinco 1016 (iniz. III sec. d. C.) che dà ἀεικίνητον in margine e nel testo αὐτοκίνητον. Il Volgraff, il Robin, il Bignone, il Pasquali hanno immediatamente abbandonato l'unanime testimonianza della tradizione diretta e indiretta, e, adottando la nuova lezione del Papiro, sostituito αὐτοκίνητον ad ἀεικίνητον.

Le ragioni? τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον è una tautologia, dice il Pasquali [2]. « Mal si comprenderebbe » — scrive il Robin [3] —, « che a ciò che si muove *sempre* Platone

1. Secondo l'apparato del Robin, la lezione del Papiro sarebbe confermata da Ermia, che, mentre dà ἀεικίνητον a p. 108, 17; 109, 8; 113, 12, darebbe poi αὐτοκίνητον a p. 104, 7. 9. 28; 115, 1. Il caso sarebbe veramente singolare. Ma Ermia ne è innocente. Egli esplicitando ed ordinando i termini dei due sillogismi, nei quali divide l'intera dimostrazione, come riassume « ciò che da altro è mosso » in ἑτεροκίνητον, così dà il nome di αὐτοκίνητον a ciò che da Platone vien detto τὸ αὐτὸ κινοῦν, τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον, e questo non solo nei luoghi citati dal Robin, ma in tutto il suo commento. A p. 104, 7 ss. i due sillogismi sono riassunti nella seguente forma: 1. ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, τὸ ἀεικίνητον ἀθάνατον (!), ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος: 2. ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀρχὴ κινήσεως, ἡ ἀρχὴ κινήσεως ἀγένητον, τὸ ἀγένητον ἄφθαρτον, τὸ ἄφθαρτον ἀθάνατον, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος. Ciò che è evidentemente non pro ma contro la lezione del Papiro. Lo stesso si ha a p. 108, che dal Robin è data fra le testimonianze della lezione vulgata. P. 104, 28 e 115, 1 riguardano il secondo sillogismo. Di fronte a questo è da pensare che poiché il Robin ha messo « et Hermi. » etc. tra parentesi, egli intendesse dire che non la lezione τὸ αὐτοκίνητον ἀθάνατον, data dal Pap., ma esso solo il termine αὐτοκίνητον era attestato da Ermia. Ma allora avrebbe dovuto citare, a p. 108, anche le linee 11 ss., e comunque essere più esplicito e chiarire il suo pensiero.
2. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, p. 258.
3. *Platon*, *Oeuvres complètes*, IV 3. *Phèdre*, par L. ROBIN (Coll. Budé, 1933), p. lxxvii n. 1; cfr. p. 33 n. 3.

opponesse (δέ) ciò che non si muove *da sé* ma è mosso *da altro*. D'altra parte, non vi sarebbe ragione sufficiente per presentare come *conseguenza* (δή) che ciò che si muove da sé non può cessare di muoversi senza cessare di essere. Per di più la formula usata ad e 3 [ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου] sembra ben far intendere che l'immortalità di ciò che si muove da sé era l'enunciato del primo teorema da dimostrare e che ora Platone dichiara di aver dimostrato: ciò che è ripetuto alla fine della dimostrazione è, pare, ciò che è dovuto esser detto per indicare quello che al principio essa si proponeva ».

Per cominciare dalle ragioni formali del Robin, è difficile vedere quale sia la forza dimostrativa degli argomenti ch'egli adopera. Δέ in greco non può avere altro valore che oppositivo? Perché solo in tal caso l'argomento è probante. E allora, a che cosa s'oppone ἀρχὴ δὲ ἀγένητον di c 10? e a che cosa τοῦτο δέ di d 7? E con che altro se non con δέ s'introduce la minore del sillogismo? E accettata la lezione del Papiro, e trasformata la proposizione in un « teorema da dimostrare », poiché la dimostrazione è data da quel che segue, si può più iniziarla con un δέ? Platone e il greco scrivono τὸ γὰρ ἄλλο.

Il δή conclude. Benissimo. E per concludere ha da avere a premessa essa stessa la conclusione? Perché τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον, come teorema da dimostrare è conclusione! È solo partendo dal testo vulgato che il δή si spiega. Perché, chi ha scritto τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον, deve poi continuare: τὸ μὲν γὰρ ἄλλο κινοῦν . . . τὸ δ' αὐτὸ κινοῦν κτλ., e concludere: μόνον δὴ κτλ.

Così per il terzo argomento. Platone può dire di aver dimostrato che τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον è immortale solo se ha in principio proclamato di volerlo dimostrare? E se non l'ha proclamato, non l'ha dimostrato?

Questo potrebbe bastare. Ma passiamo alle ragioni interne e rispondiamo al ben più serio argomento di G. Pasquali. La dimostrazione ha due parti. Come la φθορά, dice Ermia, può avere due cause, o da sé o da altro, due sono

anche i sillogismi. Il primo mostra che οὐχ ἐξ ἑαυτῆς φθείρεται, ὅπερ διὰ τοῦ αὐτοκινήτου δείκνυσι καὶ ἀεικινήτου, il secondo, che οὔτε ὑπ' ἄλλου, ὅπερ διὰ τοῦ εἶναι αὐτὴν ἀρχὴν κινήσεως δείκνυσι. Il secondo è legato al primo mediante l'esplicitazione della nota che costituisce in proprio l'ἔργον (cfr. c 4 πάθη τε καὶ ἔργα) dell'αὐτὸ κινοῦν, quello, cioè, di essere ἀρχὴ κινήσεως. L'uno e l'altro concorrono in uno nella conclusione finale, che ha come minore ultima la definizione dell'anima. I termini del primo sillogismo sono: ἀθάνατον, ἀεικίνητον, τὸ αὐτὸ κινοῦν (quello che Ermia chiama αὐτοκίνητον, cf. sopra p. 225, 1). L'uguaglianza τὸ αὐτὸ κινοῦν = ἀεικίνητον è dimostrata con metodo diairetico ἐξ ἐναντίου, ma il vecchio procedimento eleatico è rafforzato da un αἰτίας λογισμός [4] ricavato dalla definizione: τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον.

La pietra di volta però da cui l'intero sillogismo è sostenuto è la proposizione con cui esso s'inizia, che Platone a bella posta, come dice Ermia [5], mette al principio, ὡς συνεκτικὴν τοῦ παντὸς λόγου: τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. È una tautologia, dice il Pasquali [6]. Deve e non può esser altro che una tautologia! È una definizione: secondo il linguaggio matematico dell'Accademia e delle parti più antiche degli *Analitici posteriori*, un'ἀρχή! È in essa, come ἄμεσος, che sta la forza della dimostrazione. La quale ci dà il primo e più bello esempio dei due metodi analitico e diairetico, di cui parla Proclo. Καλλίστη μὲν (μέθοδος) — scrive Proclo [7] — ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ' ἀρχὴν ὁμο-

4. Cfr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, in « Neue Philol. Unters. », iv, 1929, p. 284.
5. P. 108, 15 ss.
6. Il quale, quando io gliene parlai, anni fa, a Cortina, sulla via delle Cinque Torri, se ne convinse subito, e, ricordandomi il Solmsen, esclamò: « Ma il Fedro è tardo! »
7. *In Eucl.*, p. 211, 18 ss. Fr. cit. dal Solmsen, p. 424 ss.

λογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον, ἣν καὶ Πλάτων, ὡς φασίν, Λεωδάμαντι παρέδωκεν ... δευτέρα δὲ ἡ διαιρετική, κατ' ἄρθρα μὲν διαιροῦσα τὸ προκείμενον γένος, ἀφορμὴν δὲ τῇ ἀποδείξει παρεχομένη διὰ τῆς τῶν ἄλλων ἀναιρέσεως τῆς τοῦ προκειμένου κατασκευῆς, ἣν καὶ αὐτὴν Πλάτων ἐξύμνησεν κτλ.

Togliete ora ἀεικίνητον e sostituitevi l' αὐτοκίνητον del Papiro, e avrete mandato in pezzi questo magnifico sillogismo, non solo nel senso in cui lo intendeva e lo ha costruito Platone, ma anche in quello in cui più tardi venne definitivamente ordinato da Aristotele, secondo il quale non v'è sillogismo se non per il termine medio; e il termine medio nel nostro caso, ove il processo logico venga ridotto nella forma in cui Ermia aristotelicamente lo presenta, è rappresentato appunto da ἀεικίνητον.

L'ultima prova e, dal punto di vista formale, decisiva, ce la dà il παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. La polarità con τὸ γὰρ ἀεκίνητον ἀθάνατον è perfetta! Ed è anche chiaro che l'una proposizione può essere conseguenza dell'altra, ed ambedue aver forza d'argomento, solo se in ciò che precede è stato posto che ἀθάνατον = ἀεικίνητον, precisamente la definizione dell' εἶδος che fa da ἀρχή.

Αὐτοκίνητον, che in Ermia fa il paio con ἑτεροκίνητον, è estraneo a Platone. Per la prima volta s'incontra in Aristotele, *Phys.* VIII 5, 258 a 2. Ed è notevole che il medesimo Aristotele, là dove ricorda la dottrina platonica dell'anima, scriva τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν e non τὸ αὐτοκίνητον (*Phys.* VIII 9, 265 b 33). Ἑτεροκίνητον è tardissimo. La lezione del Papiro è dovuta a una nota marginale di chi, in possesso di αὐτοκίνητον, lo pose a fianco di ἀεικίνητον a indicare il terzo termine del sillogismo. Il copista del Papiro o della sua fonte, scambiandolo per una variante, e decidendo a suo gusto e giudizio, lo cacciò nel testo e relegò in margine ἀεικίνητον. Il Papiro contiene diverse correzioni nell'interlinea e in margine.

IL PROBLEMA DELLA MATERIA IN PLATONE

I

DAL « PARMENIDE » AL « FILEBO »

1. *L'« Uno che è » e l'« Uno che non è ».*

Il problema di quella che noi con termine aristotelico chiamiamo « materia », è col problema del Demiurgo il più discusso e meno inteso del pensiero platonico.

E a ragione. Perché, se del mondo in quanto è « questo mondo » il Demiurgo è « il Fattore e il Padre », la materia, o, come egli la chiama, la Χώρα « ne è la Nutrice e la Madre ». E come il primo è l'Uno, che è uscito dalla sua « indifferenza » e ha deciso per l'Essere, ed è l'« Uno che è » delle prime quattro ipotesi del *Parmenide*, a partire dalla seconda, essa è l'« Uno che non è » delle ultime quattro, il medesimo Uno in ciò che rimane di quella indifferenza. E ce lo dice Platone: ma non esplicitamente, come neanche esplicitamente dice che il Demiurgo è l'« Uno che è », sì anche qui con allusioni e rinvii, e la soluzione la dà anche questa volta sotto la forma del mito [1].

E per cominciare dall'« Uno che non è », diciamo che, poiché l'Uno è tanto nell'« è » quanto nel « non è » e insieme « al di là » ed ἕτερον, o « altro », e dall'« è » e dal « non è », l'« Uno che non è » non può essere tolto, senza che l'Uno coincida intero con l'Essere e come Uno dilegui. Onde tutto quello che è vero dell'« Uno che è », è vero anche dell'« Uno che non è », ma con segno mutato, per modo che ciò che il primo è, il secondo non lo è, ma « ne partecipa » e « ne ha l'apparenza ».

1. V. *supra*, *Il pensiero greco*, pp. 157 ss.

Giacché esso non è l'assoluto Non-essere, che parallelamente all'« è — è » o εἶναι ὄν dell'Essere, si esprime con la formula del μὴ εἶναι μὴ ὄν, o « non è — non è » (*Parm.* 161 e)[2], ma « l'essere del non-essere » o εἶναι μὴ ὄν, ed « è questo essere del non-essere che lo lega al Non-essere », d'un « legame » che, « ove per poco si allenti, esso si muta in Essere ». E però, in quanto « dell'Essere partecipa non essendo e del Non-essere essendo », « ha l'apparenza insieme della οὐσία e della non οὐσία » (162 b).

Ne segue che, mentre l'« Uno che è » è numericamente, qualitativamente e quantitativamente identico o ταὐτόν ed ἕτερον o altro con sé e da sé, e con « gli altri » e da « gli altri », ed è identico in quanto è Essere, e altro in quanto è Uno, l'« Uno che non è », identico essendo in quanto è Non-essere, e in quanto è Uno essendo altro, l'identità non l'ha che con se stesso, e con « gli altri » è in rapporto di sola alterità (160 d, 161 b ss.). E però, se il primo coincide con la « totalità » e, come περιέχον o « comprendente » e ὅλον o « unità della totalità », la tra-

2. Le due proposizioni di Parmenide, puntualmente ripetute da Platone, e nella forma da me interpretata nello studio citato, pp. 34 ss., suonano: ἔστιν τε καὶ ... οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, e οὐκ ἔστιν τε καὶ ... χρεών ἐστι μὴ εἶναι, ed equivalgono, la prima, ad « è non – non è », e quindi: « è – è », la seconda a « non è – non è ». È nella prima che è il principio della seconda, ed è lì la scoperta di Parmenide. Essa ritorna in – (p. – p), e cioè p. – (– p) della logica moderna, con la differenza che questa proposizione serve solo a dimostrare il principio d'identità ed è solo logica, e quella di Parmenide è logica e ontologica insieme. Quell'« è » è l'« è » dell'esistenza, ma, riflesso in se stesso, diventa speculare e trae da sé la propria essenza. Questa specularità è il pensiero, ed è di qui il τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι del fr. 3. È essa che dà i « limiti » o πείρατα nei cui legami « la forte necessità tiene l'Essere ». È la stessa specularità, nonostante la temporalizzazione, è nell'« essere che cos'era » o τὸ τί ἦν εἶναι di Aristotele. Falsa e dal punto di vista del greco e dal punto di vista logico è la traduzione che si legge nelle ultime edizioni del Diels-Kranz. Mi limito alla prima proposizione: « IST ist und das Nichtsein nicht ist ». Con che la proposizione relazionale di Parmenide viene ridotta al rapporto soggetto-predicato! Da questa riduzione muove Gorgia per concludere al Nulla. V. *supra*, pp. 219 ss.

scende (145 b-e), esso è in relazione non con la totalità, ma con la « pluralità » o πλῆθος.

E poiché la relazione è negativa, e l'Uno, come « Uno che non è », non la unifica, ma la divide, questa pluralità, costituita da « gli altri », che esso, per la propria alterità, genera dal Non-essere, così come l'« Uno che è » quelli coi quali è in relazione li genera dall'Essere, ha « l'apparenza » della totalità senza poterlo mai essere, quella apparenza della totalità che è propria di una « massa » o ὄγκος, e cioè di un « insieme ». Per modo che, la molteplicità delle parti crescendo in ragione della divisibilità, ove « uno ne prenda la parte che pare la più piccola, ecco che a un tratto, come in un sogno, quello che si era creduto essere uno, appare molteplice, e da piccolissimo, immenso per rispetto alle parti in cui si divide » (164 d).

E mentre dell'« Uno che è », tutto quello che vale per l'« è » e per « gli altri » valendo anche per l'Uno, « v'è scienza e opinione e sensazione e nome e discorso » (115 d), dell'« Uno che non è » v'è sì scienza, perché non è del « non-Uno » che si dice che « non è », ma dell'Uno, ma la scienza essendo dell'« è — è », e l'essere di questo Uno essendo l'« è » del « non è », l'unica cosa che si può dire è che esso non è altro che un *quid* o τὶ (160 b-c). Che non è il *ti* del τόδε τι o « questo che » con cui Aristotele designa la sostanza, e che è il *ti* che sta in luogo del nome che di volta in volta accompagna il *tode*, come quando diciamo « questo uomo », e indica l'essenza, ma il *ti* affatto indeterminato che è l'equivalente di ἕν o « uno » (cf. *Soph.* 237 d), quale è ad esempio il *tis* di cui Pindaro domanda che cos'è, ed è l'uomo, il *ti* appunto che gli Stoici assumeranno a designare il soggetto come pura esistenza e identificheranno col *tode*.

E col *tode* l'identifica infatti Platone, perché, privo com'è d'essenza, e non potendo venire determinato se non come estremo di una relazione negativa, di esso non si conosce se non che è « un che d'altro » o ἑτερόν τι, e l'*heteron ti* in quanto tale è di volta in volta o ἑκάστοτε

il « quello » o il « questo » rispetto a cui « gli altri sono soltanto gli altri », e che perciò non ha altro contenuto se non d'essere « quello e non un altro » (160 e - 161 a).

Come tale esso è insieme immobile e in movimento, ma lo è per ragioni opposte a quelle per cui lo è l'« Uno che è ». Perché questo è immobile in quanto, coincidendo con la totalità delle parti, è sempre in se stesso e nel medesimo luogo, e mobile in quanto, trascendendola, è sempre in altro (145 e), laddove l'« Uno che non è » è in movimento in quanto partecipa tanto dell'Essere che del Non-essere, ed è immobile, perché, non essendo, non è in nessun luogo (162 b).

In relazione con quest'Uno, « gli altri » non sono che pluralità di pluralità e alterità di alterità, « priva di limite o πέρας e, come tale, senza principio né fine », che dell'unità e dell'identità ha soltanto l'apparenza e mai la realtà, perché una e identica è solo per chi la « guardi da lontano, ma non appena ci s'avvicini, si frantuma in una pluralità infinita », « φάντασμα di tutto e realtà di nulla » (164 b-165 e).

E per quanto l'« Uno che non è » ne « gli altri » non lo trovate mai, perché esso è sempre quel « che d'altro » che s'allontana all'infinito nell'infinita divisibilità degli *onkoi*, né in esso potete mai trovare « gli altri », voi non li potete separare. Ché, non appena li separate, l' ἕν vi diventa il μηδέν e cioè il Nulla, « di cui non v'è né scienza né opinione » né quel che segue. E questo non nel senso in cui queste cose non vi sono per l'Uno in quanto Uno della prima ipotesi, che è al di là dell'« è » e del « non è », ma in senso assoluto, perché quel Nulla è l'assoluto « non è » ed ha il suo opposto nell'assoluto « è » in cui, nell' ἐξαίφνης, o « attimo » che è tra la stasi e il moto, l'Essere e l'Uno dell'« Uno che è » coincidono. E come l'« Uno che non è », separato dalla relazione con « gli altri », si identifica col Nulla, così anche « gli altri » dileguano in quel Nulla.

2. *L'Essere del Non-essere di Leucippo e di Democrito.*

Questo Nulla era lo zero, e per l'appunto il *meden* rivelato dalla divisione di Zenone, e in cui ogni grandezza dilegua. Ed era stato esso a confermare Leucippo e Democrito della « Verità » di Parmenide. Onde, tolto l'Uno e l'infinita divisibilità dei Pitagorici, avevano creduto di uscire dalle secche muovendo dall' ἄπειρον e cioè dall'« infinito » che Parmenide aveva esorcizzato di tutto il demonico che esso conservava ancora presso i Pitagorici, e ridotto al Non-essere [3].

Perché, se l'Essere, devono essersi detto, è costituito dal *peras*, e il Non-essere è ciò che non ha *peras*, l'Essere o il « Δέν » — come scrive Democrito — « esisterà non più o οὐ μᾶλλον del Non-essere o Μη-δέν » (Leuc. A 8; Dem. B 156). Dal che si trae, anche se non è attestato, che il Non-essere o *Meden* esiste οὐχ ἧττον o « non meno » dell'Essere o del *Den*.

Il che sarebbe andato bene, se essi non avessero slittato sul valore che Parmenide dava al *peras*, e separato l'essenza dall'esistenza. Perché per Parmenide il *peras* è l'« è — è », e non è esso che costituisce l'Essere, ma è l'Essere che costituisce il *peras*, e lo costituisce per la sua identità o ταυτότης, e quindi come *peras* qualitativo, che è ciò che in assoluto si dice *telos*, come sinonimo di τέλειον o « compiuto » e « perfetto », ed esclude la relazione, e non come *peras* quantitativo, che non è se non nella relazione, ed è ciò che si dice ὅρος o « confine », e, in senso proprio, è il « limite » come ἔσχατον o « estremo » (cf. Zen. B 1). Onde l'Essere ha « forma », o, per essere precisi e non separare l'essenza dall'esistenza, è « forma », o εἶδος, ma non ha « figura » o σχῆμα, che presuppone questa separazione e non s'intende se non per il « limite » che la costituisce e le fa da *periechon*, e che, nascendo dall'unione dell' εἶδος e dell' ἀριθμός, o « numero » (Plat., *Tim.* 53 b),

3. V. *supra*, p. 36.

e quindi dell'Essere e dell'Uno (*Parm.* 143 a, 145 a), è soggetta a tutte le antinomie che sono proprie dell'Uno.

Se Leucippo dunque e Democrito avessero preso *peras* nel significato che esso ha in Parmenide, il loro ragionamento poteva andar bene, ma li avrebbe condotti, ove fosse stato pensato fino in fondo, non a dare esistenza alla non-esistenza, ma alle conclusioni a cui arriva Platone nel *Sofista*, dove il Non-essere è identificato con « il l'altro », τὸ θάτερον, e cioè τὸ τὸ-ἕτερον.

E qui è da dire che questo non è un « parricidio », che sarebbe stato un suicidio — giacché, tolto l'Essere di Parmenide, Platone avrebbe dovuto abbandonare anche le « forme », — ma uno sviluppo della « Verità » di Parmenide, fatto con la logica di quella « Verità » e non contro di essa — ed è perciò che il discorso è messo in bocca a un eleate, — e quindi un'ulteriore conferma di essa, quale poteva essere data da un « figlio » al « padre », che rivive e continua senza contraddirsi il suo discorso nel « figlio ».

Giacché l'identificazione del Non-essere con « il l'altro » non significa avere affermato che « il Non-essere è » (*Soph.* 258 d-e, cf. 257 b), ma avere resa più assoluta la preminenza dell'Essere. Che è sempre quello che tu guardi, ed è tutto l'Essere, e, quando anche « l'altro » cade sotto il tuo sguardo, e lo aggiungi al primo come parte a parte, l'Essere è quella « forma unica, μία ἰδέα che δι' ὅλων πολλῶν » e cioè passando attraverso molte forme, ciascuna delle quali è un *holon* o « uno-tutto », « è seco stessa congiunta in una » (*ibid.* 253 d). È questo che rende possibile di distinguere la verità dall'errore e la realtà dall'immagine, e di snidare il sofista.

Ma il problema non è lì, il problema è nello spiegare come mai ci possa essere un sofista, come cioè le « parti » si separino dal « tutto », e ci sia il movimento, e dico quello reale, e il tempo, e « questo » mondo « qui », che è e non è, e non è non del non-essere del « l'altro », ma del non-essere del nulla, di contro al mondo che è, nella cui « luce » dispare agli occhi degli altri il filosofo, così

come il sofista si nasconde nella tenebra di « questo » (*ibid.* 253 e-254 b). Ed è un problema che non si risolve più con la dialettica e la logica dell'Essere, che è la logica del mondo intelligibile, ma facendo appello a quel mistero che è l'« anima » e ricorrendo alla logica antinomica dell'« Uno che è » e dell'« Uno che non è », manifestazione l'uno e l'altro di quell'Uno, del quale, in quanto Uno, « non v'è né nome né definizione, né scienza né opinione né sensazione » (*Parm.* 142 a).

Dell'anima Platone parla nel *Sofista*, ma come supporto dell'« Intelletto » e per introdurre nel παντελῶς ὄν, o « Essere interamente perfetto », il movimento e il riposo e il pensiero e la vita (*Soph.* 248 a-249 d). Quanto all'Uno, come « Uno che è », esso è implicito alla « comunanza dei generi » e alla nuova « scienza » che gli appare la « suprema delle scienze » e a cui dà il nome di « dialettica » — scienza « da uomini liberi », e che, nell'atto in cui « cerca il sofista », gli permette di « scoprire il filosofo » (*ibid.* 253 b-e), — ma ancora non gli si è rivelato. Egli vede come « aporie » (*ibid.* 244 a-245 e) quelle che di lì a poco gli si mostreranno come reali antinomie. E allora non sarà più a un discepolo, ma allo stesso Parmenide, nel dialogo che ne porta il nome, che egli affiderà il compito di tesserne, e con le stesse categorie scoperte nel *Sofista*[4], la invincibile trama, per fargli concludere che « l'Uno, tanto se è, quanto se non è, esso e gli altri, ciascuno in relazione a se stesso, e l'uno in relazione all'altro, sono e non sono, paiono e non paiono » (*Parm.* 166 c). Conclusione che, se non toglie la scienza, fin che essa si mantiene sul piano dell'analisi e della logica, toglie ed ha tolto fino ad oggi la possibilità di una metafisica, tranne che sul piano del mito: il piano appunto su cui in relazione all'essere del mondo in quanto è « questo mondo » si muovono il *Filebo* e il *Timeo*.

4. Porre il *Sofista* dopo il *Parmenide*, come comunemente vien fatto, significa rovesciare il discorso fatto da Platone e porre la conseguenza prima della premessa.

Da che tornando a Leucippo e Democrito, essi che il *peras* intendevano nel senso ancora pitagorico di *horos*, e avevano nelle unità-punto dei Pitagorici e nella *chora*, con cui essi le distinguevano e formavano le figure, un primo modello di quello che a loro pareva potessero essere le ἀρχαί, ma quelle « unità » e quella *chora* prendevano già esorcizzate dalle equazioni di Parmenide e, dopo Zenone, vedevano ancora di più l'impossibilità di fare derivare l'uno dal due (Dem. A 42) e di unire l'Essere al Non-essere, incappavano in due contraddizioni.

La prima era che, se gli atomi sono atomi, lo sono per la qualità e non per la quantità. Democrito, di fatti, accanto a un atomismo fisico non professava un atomismo matematico, come da taluni con inesatta intelligenza dei testi — e l'inesattezza più grave è quella relativa all'aporia del cono [5] — si afferma, ma l'atomo, a cui non assegnava grandezza, lo diceva indivisibile per le stesse ragioni per cui Parmenide diceva indivisibile l'Essere. Ma, se gli atomi sono atomi in quanto Essere, e quindi per la qualità, non è il limite a costituire l'atomo, ma è l'atomo che costituisce il limite, e, la figura essendo figura in sé e quindi forma — Democrito la chiamava ἰδέα (A 57) — non c'è nessuna possibilità di dare l'essere al Non-essere e di fare essere lo spazio. Se l'atomo infatti è l'« è — è », lo spazio è il « non è — non è ».

La seconda contraddizione era che, se il Non-essere è « ciò che non ha limite » o *apeiron*, e, in forza dell'*ou mallon* o « non più », esiste *ouch hetton* e cioè « non meno » dell'Essere, inteso come « ciò che ha limite », è il limite a costituire l'atomo, e, la figura essendo figura e

5. Ne ho scritto ne *La psicologia d'Epicuro*, *GCFI* 1939, 117, nota 4. L'atomismo matematico di Democrito è una favola. Lo dimostra l'argomento riportato da Aristotele (*Gen. et corr.* 316 a 14 = A 48 b) per la dimostrazione dell'esistenza di corpi indivisibili. La forza dell'argomento è appunto in questo, che, se un corpo è divisibile, è già diviso, ma, poiché la divisione non può fermarsi e va fino allo zero, il corpo sarebbe uguale a zero. V. *La psicologia d'Epicuro*, ibid. 116 e nota.

non più forma, l'atomo soggiace alla quantità e si ricade nel nulla di Zenone.

Perché il limite è uguale a zero, e, il Non-essere invadendo per esso il campo dell'Essere, non c'è più né l'atomo né lo spazio. Ché, se al limite date uno spessore, l'atomo, in forza del secondo corno dell'antinomia di Zenone, vi diventa nel medesimo tempo « piccolo e grande, piccolo da non avere grandezza, e grande da non avere limite »: giacché lo spessore sarà a sua volta definito da due limiti, e ognuno di essi si raddoppierà, e così all'infinito [6].

E poiché il *peras* per Leucippo e Democrito è tanto qualitativo che quantitativo e l'atomo è insieme forma e figura, e in quanto forma esclude l'essere del Non-essere e lo spazio e nega la figura, e in quanto figura lo ammette e nega la forma, le due contraddizioni, e sono delle antinomie, si sommano. Il risultato ne è che l'indivisibilità quantitativa dilegua, e la qualità — che è l'unica a salvare

6. Questo è il senso del frammento che il Diels mette primo e dovrebbe essere secondo. Ci è conservato da Simplicio, il quale scrive: « Dopo avere dimostrato (B 2) che se un ente » — e s'intende un ente numerabile (v. *infra*) — « non ha grandezza, non è, continua: ' Se è, è necessario che ciascun ente abbia grandezza e spessore e che una parte di esso sia distante dall'altra, e il medesimo discorso vale per l'estremo. Ora, la medesima cosa è fare questo discorso una volta e farlo sempre. Di fatti nessuna parte di esso sarà tale da essere l'ultima, né alcuna parte potrà non essere in relazione con un'altra. E così, se si hanno i molti, viene di necessità che essi siano piccoli e grandi, piccoli da non avere grandezza e grandi da non avere limite ' ». L'argomento è contro la molteplicità e le unità-punto dei Pitagorici. Esso e l'argomento dato dal Diels in B 2, e la notizia data da Simplicio (*Phys.* p. 97, 12 = Zen. A 16) che « Zenone diceva che, se gli avessero detto che cosa è l'uno, avrebbe potuto anche ammettere gli enti », escludono che Parmenide, se mai disse che l'Essere è uno, desse a quell'« uno » il valore quantitativo di unità numerica. L'unico ἕν, che unito a συνεχές, si leggeva al v. 6 del fr. 8, non era che glossa dell'originario οὐλοφυές scoperto da M. Untersteiner nel Commento alla *Metafisica* di Aristotele che noi abbiamo di Asclepio (cfr. « Riv. crit. d. Stor. d. Filos. », 10 (1955), 18). L'unità dell'Essere è qualitativa, ed è essa che è espressa dall'οὖλον di Parmenide, ripreso e discusso in relazione all'ἕν dall'ὅλον di Platone nel *Sofista* (244 e). È dal seno di questo ὅλον che Platone cava l'Uno del *Parmenide*.

l'Essere, — si divide all'infinito, non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente. L'alterità quantitativa infatti non c'è se non come alterità spaziale, e poiché lo spazio è il Non-essere, quella alterità è possibile solo se di contro ha l'alterità dell'Essere. Che questa relazione cessi, e tutto dilegua nel Non-essere [7].

Ed è il caos, quel caos appunto che Democrito ritrova nella conoscenza « bastarda » del senso. Onde, rincarando la dose su Parmenide, lo riduce non solo a *doxa*, ma a *nomos* o « convenzione », affermando che « quello che ciascuna cosa è, non è possibile conoscerlo » (B 8, cf. 7, 9, 10), e che « la verità è nell'abisso » (B 117). Ma egli non ritrovava se non quello che aveva costruito. E di fatti, non perché la molteplicità e l'alterità l'avete messa fuori dell'atomo, essa non gli si riversa dentro, una volta che voi avete affermata l'esistenza del Non-essere e affidato a questo Non-essere il compito di unificarla.

Non altro che *doxa* o « apparenza » può essere l'unificazione affidata al « non è che è », ed è come « non è ». Onde quell'infinita moltiplicabilità che avete posto nelle cause vi ritorna come pluralità di pluralità e alterità di alterità negli effetti. E poiché l'Essere non v'è se non nel ταὐτόν e nel καθ' αὑτό, e di « identico » e di « per sé » non trovate se non il *Meden* o « Non-essere » che fa da soggetto a quella pluralità e a quella alterità — giacché esso solo, come l'« Uno che non è » del *Parmenide*, è sempre e soltanto « quello e non altro », — l'essere di « questo » mondo, a malgrado della sostanzialità degli atomi — che, se sono, sono nell'empireo di Parmenide, che è l'empireo di Platone, e Democrito che dice che essi soli sono veri, è parmenideo e platonico, e a lui allude Platone con i « Raffinati » o Κομψότεροι del *Teeteto* (156 a) e con i difensori delle « forme » del *Sofista* (246 a ss) [8], — nonostante dunque questa sostanzialità, l'essere di « questo »

7. V. *supra*, pp. 174 ss.
8. V. *Excursus*.

mondo, quanto all'essenza, essendo *nomos*, e quindi a parole, e quanto all'esistenza, essendo nulla, non è che l'essere del Nulla e delle Parole.

Con che l'Uno, cacciato dalla porta, era rientrato per la finestra, ma per mettere tutto a soqquadro. Perché vi era rientrato come l'« Uno che non è » di cui Platone avrebbe descritto la logica nel *Parmenide*, e la finestra era quella *chora* che, per essere nulla o *meden*, pareva che non potesse far nulla, e invece era quella cosa demonica che era stata fin dalle origini, e che è sempre, e oggi lo è più che mai. E poiché contro quest'Uno non c'era né l'Uno come Uno, né l'Uno come « Uno che è », ad esso toccava di fare la parte oltre che propria, anche di quegli altri due. E la faceva alla sua maniera, con la « violenza » e con la « frode », come i primogeniti del Chaos prima del regno di Zeus: violenza che era la βία, da cui nasceva l' ἀνάγκη, e frode che era il continuo cangiare o μεταπῖπτον (Dem. B 9), da cui nasceva la τύχη: τύχη e ἀνάγκη riunite ambedue da Platone nella τύχη ἐξ ἀνάγκης delle *Leggi* (889 b), e che Epicuro legalizzerà nella κατὰ ταὐτόματον ἀνάγκη di cui parla nel *Perì physeos* (*Pap. Herc.* 1056, 7 XI 9). E così riunite Platone le fa sinonime della « necessità » e della « causa errante » che fan da « concausa » al Demiurgo nel *Timeo* e ne limitano l'azione.

Il che Democrito non poteva certo capire. Ma lo capì Platone, quando ebbe guardato a fondo i misteri dell'Uno, e capì anche che il travestimento sotto il quale esso era sfuggito alla sorveglianza di Democrito, era quell'*ou mallon* o « non più », dal quale era inseparabile l'*ouch hetton*, e che era alla base di tutto il sistema, dall'essere del Non-essere alla molteplicità degli enti e delle figure e al movimento.

E in verità, dire:

È non più l'Essere che il Non-essere,

a cui segue:

Il Non-essere è non meno che l'Essere,

val quanto dire che:

l'Essere è non più Essere che Non-essere
e non meno Non-essere che Essere.

Giacché, qual è il soggetto di queste due proposizioni? E quale è il predicato? Dite che i soggetti sono due: da una parte l'Essere e dall'altra il Non-essere, e che « è » è il predicato? Ma quell'« è » è l'« è » dell'esistenza, e il predicato è sempre essenza. L'Essere quindi e il Non-essere non sono soggetti, sono predicati, e il soggetto ne è l'« è ».

Ma quel che è più importante è che questo soggetto è uno solo, perché per farne due dovete metterci in mezzo la non-esistenza, ma la non-esistenza non potete dire che « è », senza mutarla in essenza, e precisamente in quel Non-essere che, insieme con l'Essere, ha come soggetto l'« è » che dovevate dividere.

E lo stesso vale per tutto quello che, in base al medesimo principio, fate seguire a quelle due proposizioni. Fate? Non potete non fare seguire. E però, dicendo: non più uno che due, non più tale che tale (Leuc., A 8, Dem., A 38), non più qui che lì, e per converso: non meno due che uno, e così via, è sempre del medesimo soggetto che voi lo dite e di quello solo.

Ora, « non più » vale « uguale o meno »,

« non meno » vale « uguale o più »,

e poiché il soggetto è uno, segue che:

quando è « uguale », non è né « più » né « meno »,

e,

quando è « più », non è « uguale » ed è anche « meno »,

così come,

quando è « meno », non è « uguale » ed è anche « più ».

E però esso è:

o « uguale » o « più e meno ».

Tutto sta quindi in quell'« o », che nel « non più » e nel « non meno » è espresso dal « non », e che, separando il « più e meno » dall'« uguale » e impedendo loro di coincidere, l'« uguale » lo lascia vuoto, e il « più e meno » senza « limite ».

Ma l'« uguale » vuoto è lo zero, e il « più e meno » che non ha « limite », è l'infinito della quantità posta e negata, e quindi dell'alterità in quanto tale. Per modo che quell'« è » che è il soggetto, poiché « uguale » o « più e meno » non lo è se non in rapporto ai suoi predicati,

quando è « uguale », esso e i suoi predicati sono zero,

e,

quando è « più e meno », esso e i suoi predicati sono infinitamente « altri ».

Ma il « quando » nell'« uguale » è zero, e nel « più e meno » è « sempre e non mai », e quindi l'« o — o » si muta in « e — e ».

E però:

esso e i suoi predicati sono insieme zero e infinitamente « altri »,

e quindi:

« non sono » e insieme « sono e non sono ».

Che è il quadro che Platone delinea nel *Teeteto* (157 a-b) per la dottrina dei *Kompsòteroi* o « Raffinati », e, come abbiamo detto, di Democrito.

Ma, per tornare al nostro discorso, esso è il soggetto ed è uno, è appunto quell'« è » che è « non più » Essere che Non-essere, e « non meno » Non-essere che Essere, e,

come Essere, è il molteplice sempre molteplice e non mai uno, e quindi è l'essere dell'Uno che non è Essere, e, come Non-essere, è l'uno che non è mai molteplice e sempre è uno, e quindi il Non-essere dell'Essere che è Uno.

E però, sommando i due risultati, esso non è se non l'« Uno che non è » del *Parmenide* di Platone, che, in quanto è l'Uno, non si può dire che sia *meden* e cioè « zero » o « nulla », ma è, come dice Platone, *ti* e « qualcosa », o, come dice Democrito, *den*, e quindi è e, in quanto è « non è », è un « non è che è ».

Ma il « non è che è » non era la *chora*? E non era stata ricavata dall'« è che è » col « non più », a cui faceva seguito il « non meno »? E quindi è con la *chora* che l'Uno è rientrato nel mondo di Democrito, e che v'è rientrato come « Uno che non è »: nascosto, per il « non è », sotto il « non », e, come « Uno », sotto il « più » e il « meno » legati a quel « non ». E come l'« Uno che non è » non è separabile dall'infinita pluralità e alterità de « gli altri », dove non c'è « più » che non sia « meno » *né* « meno » non sia « più », senza che esso e « gli altri » dileguino nel nulla, così è della *chora*.

Onde il caos del « tutto in tutto » (Dem., A 15: 28: 45), che Democrito professava non meno di Anassagora, ma poneva alla fine, mentre Anassagora l'aveva posto al principio, ed egli al principio aveva invece posto le « forme » o *ideai* chiare e distinte — la « conoscenza legittima » — degli atomi, e la « non-forma », che egli riteneva « non meno » chiara e distinta — e pertanto « non meno » legittima, — del vuoto, quel « tutto in tutto » e quel caos è non solo alla fine, ma, una volta abolita, in forza di quel « non più », e di conseguenza di quel « non meno », ogni distinzione e ogni chiarezza — la « conoscenza oscura e bastarda », — è insieme al principio e alla fine.

Ma questo principio e questa fine, poiché, per il valore assunto dal « quando » sotto l'azione del « non più » e del « non meno », non possono né chiudersi in circolo né disporsi sulla linea retta, sono sempre e non sono mai

principio, e sempre e non mai fine. E di fatti, quali sono i predicati di un tale soggetto, e quali « gli altri » nella relazione dell'« Uno che non è », tali sono anche il tempo e lo spazio. Per modo che l'*hic et nunc*, in quanto « uno », non essendo se non l'« *hic et nunc* che non è », di contro ad esso non ci sono, come nella analisi platonica del *Parmenide*, se non *onkoi* di *onkoi* e « insiemi » di « insiemi », grumi di tempo e di spazio, dove non c'è direzione né dimensione, per piccola che paia, che non ne contenga infinite altre, e l'*hic et nunc*, in quanto « non è », essendo sempre « un che d'altro » o *heteron ti*, tutto è sempre ἄλλοτε ἄλλῃ o *alias alibi* (cf. *Tim.* 49 d)[9].

3. *La scoperta platonica della « materia » nell'« Essere del Non-essere » di Democrito.*

È in questo caos che Platone scopre ed isola — per la prima volta al mondo — l'ambiguo ed equivoco, e tuttavia inevitabile concetto di « materia ». Della quale dà due descrizioni, una è nel *Filebo* e l'altra nel *Timeo*. Prese alla lettera, le due descrizioni divergono, ma la divergenza è apparente, perché non c'è cosa nell'una che non si ritrovi nell'altra. Ma, per il diverso fine che i due dialoghi si propongono, il *Filebo* il problema della *chora* lo accenna e lo lascia da parte, per sviluppare quello dell'*apeiron* del *mallon* e dell'*betton* o del μέγα e del μικρόν, che dal problema della *chora* è inseparabile, laddove nel *Timeo* è la *chora* che è al primo piano, giacché è del « questo » del mondo che esso deve dare ragione, e il problema dell'*apei-*

9. Riprendendo Democrito, Epicuro sbandisce il principio dell'οὐ μᾶλλον. E che egli sapesse quali ne erano state le conseguenze e avesse compresa la lezione dell'unico che poteva metterlo sull'avviso, ed era Platone, appare, oltre che dagli argomenti di cui si serve a dimostrare l'esistenza del vuoto, anche e in maniera più precisa dall'accusa mossa da Colote, e quindi da Epicuro, a Democrito di avere con quell'οὐ μᾶλλον portato il caos nella vita (Plut., *Adv. Col.* 1108 F).

ron è trattato non più dal lato formale, in relazione con quello del *peras*, come è nel *Filebo*, ma come problema fisico degli « elementi ». E come l'una e l'altra trattazione non s'intendono se non muovendo dal *Parmenide*, che ne fornisce la logica, e a cui Platone più volte rinvia, così ambedue presuppongono tutto quello che fino allora era stato detto dai *physiologoi* e dai Pitagorici sul problema delle *archai*, e lo presuppongono nei termini nei quali questo era giunto a Democrito, che delle indagini e delle speculazioni degli uni e degli altri — e tra i Pitagorici comprendiamo anche il « terribile » Parmenide — offriva le ultime conclusioni e aveva dato la prima sistemazione.

Nel fatto, la « materia » platonica, se nella sua logica e nella sua realtà metafisica, che per le antinomie di quella logica non può essere posta ed avere senso se non sul piano del mito, è l'« Uno che non è » nel suo rapporto con se stesso e con l'infinito de « gli altri », nel suo aspetto fisico, invece, e nella sua realtà fenomenica, è l'*hic* che è « dovunque e in nessun luogo » (cf. *Tim.* l. c.) della *chora* di Democrito, come ὑποδοχή dell'*apeiron* del *mallon* e dell'*hetton* delle qualità attestate dalla « conoscenza bastarda » del senso, e pertanto la *chora* e l'*apeiron* che i Pitagorici identificavano l'uno con l'altra, quali, nella rottura di questa identità, Platone li ritrovava nell'universo di Democrito, e che Democrito, convinto anche lui di quella identità e perché sicuro di essa, aveva creduto di potere col suo « non più » togliere senza danno come « Non-essere che è » dal « Non-essere che non è » in cui li aveva collocati Parmenide. Il che, come è comprovato da quello che Aristotele riferisce delle « Dottrine non scritte », è dichiarato allusivamente dallo stesso Platone.

Platone infatti, mentre nel *Filebo*, trattando dell'Uno e dei Molti e del *peras* e dell'*apeiron*, si richiama senza nominarli ai Pitagorici, nel *Timeo*, invece, parlando di quella « terza specie d'Essere, difficile e oscura o ἀμυδρόν » (49 a) che è la *chora*, rinvia a Democrito con un'allusione che ci dà la riprova delle analisi da noi fatte. Perché questo

Essere che, facendo da « ἕδρα o sede a tutto ciò che diviene » (52 b), ed, essendo condizione di tutto il visibile, « è esso stesso invisibile e senza figura e partecipa, in maniera assai aporetica e difficile a determinarsi, all'intelligibile » (51 a), questo Essere, egli dice, « è tangibile d'una tangibilità che è accompagnata dall'essenza di ogni sensazione, μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ: una cosa a cui a stento si crede » (52 b). Dove l'allusione è non solo nel νόθῳ o « bastardo », già notato dal Wilamovitz e dal Diels, e che, isolato, non avrebbe ancora valore decisivo, l'allusione è in tutto l'insieme, e soprattutto nell'*hapton* o « tangibile » congiunto a *met' anaisthesias*.

Giacché qui lo spazio non è quello astratto e meramente possibile della deduzione logica che muoveva dal « non più » e dal « non meno », è lo spazio qualificato che noi cogliamo di volta in volta col senso, quello a cui solo spetta, come dice Platone, il « questo e il codesto, di cui » indebitamente « ci serviamo a designare, indicandolo a dito », quanto « in esso appare e dispare », e che οὐχ ὑπομένον o « non submanendo, fugge dal *tode* e dal *touto*... [10] e da ogni altra espressione che lo presenti con gli attributi della stabilità e dell'essere » (49 d-e).

Nel sistema di Democrito questo spazio era lo spazio del συμμένειν o « stare insieme » degli atomi (A 37, cfr. Leuc. A 1 § 32, A 14), da cui nascevano gli « aggregati ». Ma, poiché negli atomi l'essere non è separabile dalla figura né la figura dall'essere — ed è appunto per questo che egli le figure ultime a cui la divisione fisica si arresta, le chiamava, stando a Plutarco (*Adv. Col.* 1110 F = Dem. A 57), ἄτομοι ἰδέαι o « forme indivisibili » — e quindi essenza ed esistenza fanno uno, questo spazio non poteva venire isolato e presentarsi come problema. L'esistenza del

10. I mss. dànno: τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τούτου (o τὴν τῷδε). Il τὴν τοῦ δὲν congetturato da Eva Sachs, con evidente allusione a Democrito, è difficile da accettare. Più sicuro, come suggerisce il *Parmenide* (160 e), è scrivere: τὴν τούτου καὶ τῷδε.

vuoto infatti è la medesima di quella degli atomi, e gli aggregati, se, per il continuo « mutare » o *metapipton* (B 9) del « rapporto di moto e di forma rispetto ai singoli percipienti » o ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν (B 7) che li fa essere nella percezione, sono quello che « appaiono a ciascuno » o δόξις (*ibid.*), e « oltre ciò », come dice Plutarco, « nulla » o *meden*, ed escludendo quindi il *den*, escludono non solo il « questo » e il « codesto » di cui si parla nel *Timeo*, ma anche il « quello e il di te e il di me » che vengono loro negati dai « Raffinati » nel *Teeteto* (157 b), se essi sono tali per l'essenza, l'esistenza la traggono tuttavia dalle « forme indivisibili », in cui, a stare ancora a Plutarco (l. c.), il loro essere si risolve, e che se non fossero, neanche il loro « nulla » non sarebbe. E però nessuno può andare a pensare, e neppure ne sorge la necessità, che ogni aggregato essendo « questo » aggregato « qui », l'esistenza gli è data non dagli atomi in quanto atomi, ma dagli atomi in quanto sono « questi » atomi « qui » che συμμένουσι o « stanno insieme » in « questo » spazio « qui ».

Per Platone invece il problema si presenta, perché per lui l'essenza e l'esistenza sono ormai separate. E a confermarlo nella necessità inevitabile di questa separazione, quale che sia stata la via per la quale egli vi giunse, fu proprio il caos in cui a un certo momento vide frantumarsi all'infinito le *atomoi ideai* e cioè le « forme infrantumabili » di Democrito. Perché l'abbiamo detto, giunti a questo caos, se gli atomi sono, sono nell'empireo di Parmenide e di Platone. E a quel caos non si può non giungere, se si parte da una molteplicità di forme che si muovono nello spazio, anche se non si muove dal « non più » e dal « non meno », giacché quella molteplicità e quello spazio non possono non essere infiniti, e, le combinazioni essendo infinite, l'indivisibilità dei princìpî si perde nella infinita divisibilità dei risultati, dove non c'è « più » che non sia « meno », né « meno » che non sia « più ». E allora, se i princìpî han da essere logici, e non si vuole lasciare l'unico terreno in cui la logica è possibile, ed è quello di

Parmenide, le *atomoi ideai* devono essere separate dal divenire, e precisamente da quell'« Essere » del « Non-essere » che è lo spazio o il vuoto o la *chora*.

E però, una volta scoperto l'*hic* del *symmenein* e scopertolo come *alias alibi* (*Tim.* 49 d) dell'infinito del « più » e del « meno » delle qualità a cui è legato, e, tolto il quale, esso è puro *meden*, le qualità essendo oggetto del senso, esso pure è oggetto del senso, e non può essere conosciuto che con il « tatto ». Giacché è il tatto che sta al fondo della specificità d'ogni sensazione e ne costituisce tanto per Democrito quanto, come vediamo qui, per Platone per così dire il supporto. Ma è legato alle qualità sensibili. Ed è qui che Platone fa intervenire l'azione astrattiva del *logismos*, del *logismos* e non della *dianoia*, perché l'operazione implica non un atto intuitivo, ma raziocinativo. L'essere della *chora* infatti, come essere del Non-essere, partecipa dell'« intelligibile », ma non è esso stesso intelligibile. E però l'azione del *logismos*, non potendo concludersi in una *noesis*, se riesce a distinguerlo e ad isolarlo dalle qualità sensibili, lo può fare solo fino a un certo limite, fino al limite appunto oltre il quale esso dilegua nel nulla. Ciò significa che la relazione con le qualità che lo specificano deve essere insieme tolta e mantenuta. Questo esprime l'unione del « con » e del « senza » nella fino ad oggi incompresa formula del *met' an-aisthesias*.

Ora, se Democrito la conoscenza delle qualità sensibili la chiamava « bastarda », questo *logismos*, che opera in seno alle qualità sensibili e fa da strumento al « tatto », è « bastardo » in un senso ancora più preciso che non lo fosse quella « conoscenza » o γνώμη. Esso infatti, come i *nothoi* di Atene, ha un padre legittimo perché nato nell'Essere, e una madre illegittima perché straniera. Il padre è quel *nous* senza cui non c'è *logos* e la madre è appunto quella γνώμη σκοτίη di Democrito, che, attraverso quel *logos*, mette il piede sulla terra a lei straniera dell'*Aletheia*. E poiché Democrito la conoscenza del *meden*, che « non è meno » del *den*, perché « il *den* non è più del *meden* »,

la considerava « legittima » e la metteva in conto alla « Verità », l'allusione di Platone, insieme con la negazione di quella « verità » e di quella « legittimità » implica la risoluzione del « non più » e del « non meno » nello « Zero e più e meno ».

Ma non è qui l'unica allusione. Ve ne sono altre due, specifiche e certe. Una è a 50 a, ed è il *metapiptei* detto degli *schemata* e del triangolo con cui un artista muta di continuo la forma di un pezzo d'oro, e che rinvia al *metapipton* già da noi riportato dal fr. 9 di Democrito. L'altra, ed è universalmente riconosciuta, è, a 53 e, nell'immagine del « vaglio » che Platone riprende dal medesimo filosofo (B 164) a spiegare l'azione sceveratrice della *chora* (v. *infra* p. 265). E non è escluso che l' ἐκμαγεῖον di 50 c non sia senza relazione con quanto Teofrasto (*De sens.* 51) riporta da Democrito e che è usato da Platone nel *Teeteto* per la memoria (191 a, 194 d etc.).

Per venire dopo questo ad Aristotele, egli dice che Platone si distingueva dai Pitagorici in ciò, che « l'*apeiron*, che quelli consideravano uno, egli lo poneva come diade, e precisamente come infinito del grande e del piccolo, e questo era proprio di lui » (*Met.* 987 b 25). Ma l'infinito del grande e del piccolo non è che l'infinito del « più » e del « meno », e nel *Filebo* le due espressioni sono usate indifferentemente l'una per l'altra. E se questo è proprio di Platone, Platone, che gli « elementi » costruiva con gli *schemata* e le *ideai* di Democrito, e con Democrito concorda in più punti, come ha ben visto Teofrasto (*De sens.* 60), nella teoria del senso, ci ha detto nel passo sopra illustrato in relazione a chi e a che cosa il suo « più » e il suo « meno » dovevano essere storicamente intesi.

Sovrapponete ora nei suoi principî costitutivi l'universo di Platone e quello di Democrito. I principî sono gli stessi. Solo che le *atomoi ideai* sono reduplicate, e, una parte frantumandosi con l'essere del *Meden* a costituire la « materia », l'altra passa a costituire il mondo intelligibile delle essenze. Di mezzo è la seconda specie d'essere, che, simile

nella forma a quelle essenze, trae la sua esistenza dall'essere della *chora* o della « materia ». Ma i mondi di Democrito sono infiniti e quello di Platone è uno, e in più c'è il Demiurgo e l'Anima, che è principio del movimento. Sì appunto, l'Anima e il Demiurgo, che è l'Anima più l'Intelletto, quell'Anima più l'Intelletto che l'Ospite di Elea nel *Sofista* ritiene necessaria per dare la vita e il movimento agli enti meramente logici degli « Amici delle forme ». Ma ci sono sul piano del mito e non della scienza, come Platone stesso dichiara, e ci sono per superare l'antinomia dei due mondi, antinomia logica e non di sola fede ontologica, come ha creduto Aristotele, e alla quale si arrivava dall'antinomia della « conoscenza legittima » e della « conoscenza bastarda » di Democrito, che in forma ancora più perentoria ripeteva quella dell'*Aletheia* e della *Doxa* di Parmenide [11].

11. Aristotele credette di uscirne tornando ad Anassagora, col quale egli sta nello stesso rapporto nel quale Platone è rispetto a Democrito. Il suo mondo infatti, fondato sulla qualità, e non sulla quantità come è quello di Democrito e di Platone, non è che la ciclizzazione, sino al limite delle specie, del mondo di Anassagora. E anche il *Nous* come motore è anassagoreo. Solo che è « immobile » e fuori del tempo e dello spazio. E, mentre il *Nous* di Anassagora, nonostante gli attributi che lo distinguono, è una sostanza tra le altre, e solo nell'uomo, attraverso la lunga via del progresso, giunge alla piena esplicazione delle sue potenze, il *Nous* di Aristotele, che, quanto a contenuto, non ne ha più di quello precosmico di Anassagora, si fregia del nome di Dio. E in realtà lo è a parole, e lo è nel mito delle sfere dotate d'anima, che gli girano intorno. E parole sono anche la potenza e l'atto, perché la causalità è meccanica e non dinamica, e l'universo di Aristotele, essendo in ogni suo grado costituito da *tode ti*, e cioè da « sostanze », tra l'una e l'altra v'è quel medesimo vuoto che è tra gli atomi di Democrito. È in questo vuoto che ha sede e sorge l'« accidente » (*Met.* 1026 b 27 ss.), da cui ogni evento individuale dipende, e con esso il « questo » d'ogni sostanza (*ibid.* 1071 a 21 ss.: *Phys.* 195 a 34 ss.). E se la distinzione di « sostanza » ed « accidenti » permette ad Aristotele di costruire una scienza descrittiva — egli è il primo e vero fenomenologo che sia apparso nella storia dell'Occidente — e categorizzatrice al livello della percezione, scienza che trova la sua migliore applicazione nelle opere biologiche e storiche, per il resto egli era ancora in quella antinomia, che, da Parmenide a Democrito e

4. *La «materia» nel Filebo.*

Veniamo al *Filebo*. Vi sono distinti quattro «generi»: il *peras*, l'*apeiron*, l' ἔκγονον, che è «ciò che nasce» dalla loro «unione» e «quarta l'αἰτία o causa» (23 c - 27 c), definita come τὸ ποιοῦν o causa «agente» (26 e). L'*apeiron* è la pluralità di pluralità e l'alterità di alterità del *mallon kai hetton*, e cioè del «più» e del «meno» in perpetuo moto (24 a-d). Quando nel «luogo» e nella «sede» che essi occupano, e cioè nella *chora* e nell'*hedra* (24 d) — e i due termini sono usati, come vedremo, a ragion veduta, — quando dunque in quella *chora* e in quell'*hedra* s'introduce il *peras*, il loro moto disordinato e violento s'arresta, ed essi dileguano per dar posto alla quiete e all'ordine (24 b ss.). Il *peras* è anch'esso molteplice, ma questa molteplicità, a differenza di quella dell'*apeiron*, è la molteplicità unificata (26 d), e però, mentre rifiuta il *mallon* e l'*hetton* e quanto ad essi consegue, «ammette tutto ciò che ad essi è contrario: l'uguale e l'uguaglianza, e, dopo l'uguale, il doppio e tutto ciò che sta nel rapporto di numero a numero e di misura a misura» (25 a).

Fin qui tutto è chiaro, ma quando Platone si fa a parlare della «causa», è tutto reticenza e mistero. Perché dovrebbe dire che la «causa» è l'«Uno che è», ma l'«Uno che è» si trae dietro l'«Uno che non è», e ambedue l'«Uno che è Uno». E questo apertamente non lo può dire, perché allora deve dire anche apertamente che la «causa» che «unisce» il *peras* e l'*apeiron*, è anche causa del *peras* e dell'*apeiron*, e, causa del primo essendo come «Uno che è» e causa dell'altro come «Uno che non è», causa di tutto è in quanto è quell'«Uno che è l'Uno», di cui, poiché non è né «è» né «non è», «non v'è scienza né opinione né sensazione né nome né discorso». Ma se questo non lo può dire apertamente, lo dice velatamente e lo dice per intero, e, a un certo momento, per un attimo, toglie su il velo, ma poi lo ricala.

da Democrito a Platone, era il punto di arrivo di tutta la speculazione greca, e oggi è più aperta che mai.

E innanzi tutto, per la «causa», come «Uno che è», comincia col dirvi che «ordine e forma (o cosmo)» non v'è se non per l'«Intelletto», ma «Intelletto» senza «Anima» non c'è (30 c). E subito dopo vi dice che «nella natura di Zeus s'ha da dire che ἐγγίγνονται, e cioè *ingenerantur* (che è presente dell'azione continua), un'anima regale e un intelletto regale, tale è la potenza della causa» (30 d). Dove apprendete che Zeus, che è il re di questo mondo, ha anima e intelletto, che, essendo regali, vi dànno un'idea della «potenza o δύναμις della causa» che li «ingenera». E quindi Zeus, se rientra nel «genere» della «causa», non è esso la «Causa». E di fatti nel *Timeo* Zeus è l'«Anima del mondo», e la «Causa» è il Demiurgo, «legame» di quell'Anima e del Mondo.

E allora «la Causa» è anch'essa Anima ed Intelletto? Platone ve lo lascia dire, ma lui non ve lo dice, vi dice solo che «l'Intelletto è uno (τὶς) dei componenti di quella che abbiamo detta Causa di tutte le cose», ed «è συγγενής della Causa e press'a poco di questo γένος» (31 a). Dove γένος è preso nel significato comune di «gruppo parentale» o «famiglia», e Platone, dopo avere lasciato intendere col *tis* che non ne è lui il capo, col *syggenes* e col «press'a poco» o σχηδόν ne accentua ancor più la distanza. E di fatti «la Causa» è l'Uno, che è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «al di là dell'essere», e quindi dell'intelletto, e Platone, al principio (16 c), ha detto che, «per un dono degli dèi» trasmessoci dagli «antichi, che erano migliori di noi, perché ad essi stavano più vicini», noi siamo venuti a sapere che «di tutte le cose che di volta in volta diciamo essere e che portano in sé connaturati il *peras* e l'*apeiron*, il principio è nell'Uno e nei Molti». Con che ci ha rinviati al *Parmenide*: e precisamente alla Seconda Ipotesi, che è quella dell'«Uno che è», dove si mostra come la molteplicità nasce dall'unione dell'Uno con l'Essere, che non sono la stessa cosa, ma due, onde è il numero, e col nu-

mero il *peras*, e la molteplicità è sempre unificata, ed è « totalità ».

Ma con l'« Uno che non è » la circospezione è maggiore. Quando Socrate pone come « quarto *genos* » la « causa della σύμμειξις o mescolanza » dei due primi, Protarco domanda (23 d):

> — E non avrai ancora bisogno di un quinto che abbia il potere di dividere, διάκρισιν δυναμένου?

E Socrate:

> — Forse, ma non per il momento, io penso. Se ce ne sarà bisogno, tu mi concederai, spero, di cercarne anche un quinto.

Su questo « quinto genere » si è arzigogolato fin dall'antichità, ma Platone l'ha chiaramente indicato con la parola *diakrisis*, e basta ragionarci un po' su. Giacché, se c'è una causa che « unisce », ci deve essere una causa che « divide », o tutto resterà unificato. Che è appunto il problema di fronte al quale s'era trovato Empedocle. E questa causa dovendoci essere, dev'essere motrice o « agente », come la causa che « unisce », e dev'essere una, sia in senso relativo che in senso assoluto, perché la causa motrice è sempre nell'individuale, e, se son molte, fan catena e si appuntano in una, che non può essere chiusa in circolo, senza che essa e le altre siano tolte dalla circolazione, e il movimento, e con esso la divisione e l'unificazione dileguino.

Ora, dividere significa mettere il non-essere nell'essere, e unificare, mettere l'essere nel non-essere: e quindi, come per unificare ci vuole l'Uno più l'Essere, ed è l'« Uno che è », per dividere ci vuole l'Uno più il Non-essere, e però il « quinto genere » è l'« Uno che non è ». Con che siamo rinviati alla Sesta e all'Ottava Ipotesi del *Parmenide*.

Ma c'è anche la *chora*, di cui nel *Parmenide* non si parlava, e si tratterà nel *Timeo*. Perché l'*apeiron* del « più » e del « meno » ha una *chora* e un'*hedra* (24 c-d), la quale

non è più la *chora* dei Pitagorici, ma quella di cui Platone aveva visto le opere ed intesa la natura nel sistema di Democrito, dove, nata dal « non più » e dal « non meno », aveva frantumato ogni *peras* e ridotto tutto all'*apeiron* del « più e meno ». E quindi il « quinto genere » è l'« Uno che non è » come *chora*.

Ed eccovi ora la rivelazione: l'« Uno che è » e l'« Uno che non è » sono uno e il medesimo Uno. Siamo a p. 27 a.

> SOCRATE. Le cose che nascono e quelle dalle quali esse nascono, tutte insieme, ci hanno fornito i tre generi.
> PROTARCO. Perfettamente.
> SOCRATE. E quello che δημιουργεῖ tutte queste cose, πάντα ταῦτα, lo diciamo quarto, ed è la causa . . .

« Tutte queste cose »? Quali? Il Diès traduce: « l'agent qui produit ces trois genres ». E traduce come la lettera domanda. Ma su quali carboni ha messo il piede! Perché ne vien fuori che « La Causa » è causa non solo dell'« unione » del *peras* e dell'*apeiron*, ma è causa anche del *peras*, e lo è anche dell'*apeiron*!

Ma immediatamente dopo Platone si riprende.

> SOCRATE. Primo dunque dico l'*apeiron*, secondo il *peras*, terzo l'essere che nasce dalla loro unione. Se quarto dico la causa dell'unione e della nascita, ho da temere di non avere a passare la misura?

Passar la misura: nel testo c'è πλημμελεῖν, che è da πλήν e cioè *praeter* e μέλος « canto », e originariamente vale « violare le leggi del canto », ma nell'uso comune significa « prevaricare ». E qui è posto ad arte, e i due significati li ha entrambi, con accenno visibile all'*hybris* (26 b) dell'*apeiron*, e con riferimento, anche se non visibile, non meno sicuro e voluto, alle parole di prima.

Perché in quella « musica » (cfr. per la musica 26 a) che è la scienza, si può sì parlare dell'« Uno che è l'Uno »

e dell'« Uno che è » e dell'« Uno che non è », ma per denunciare la contraddizione, non per trarne che l'« Uno che è » dando il *peras* e l'« Uno che non è » l'*apeiron*, dunque l'« Uno » che in quanto « Uno » non è né « è » né « non è », e di cui non v'è scienza, e tuttavia è lo stesso Uno che è nell'« Uno che è » e nell'« Uno che non è », esso è la « causa » e del *peras* e dell'*apeiron*. Giacché questo equivale a togliere il *peras*, senza cui non v'è « musica », e, ricalando tutto nell'*apeiron*, fare del cosmo un caos e contraddittoria la scienza. Che è appunto quello che aveva fatto Democrito, e questo ne era stato anche il risultato: la Verità e l'Essere nell'Abisso, e sulla faccia dell'Abisso, il Non-essere e l'Errore.

E in effetti, in tanto voi potete dire che l'Uno è causa del *peras* e dell'*apeiron*, in quanto dell'Uno, che, come Uno, « non » è né « è » né « non è », ed è « al di là » e dell'« è » e del « non è », tolto il « non » e « l'al di là » che lo « separano » e dall'« è » e dal « non è », fate l'Uno che è insieme « è » e « non è », e però in quanto, isolando l'Uno che è nell'« Uno che è » e nell'« Uno che non è » ne fate, sostanzializzandolo in un « è », il « soggetto » comune dell'« è » e del « non è »: ma l'« è » che fa da soggetto all'« è » insieme al « non è », non è che il *Meden* della *chora* di Democrito nella sua relazione col « più e meno » dell'Essere e del Non-essere. Per modo che dell'« Uno che è l'Uno » e dell'« Uno che è » e dell'« Uno che non è » non vi resta che un solo Uno, ed è l'« Uno che non è ».

E questo perché di quell'Uno di cui, in quanto Uno, non v'è scienza, e a cui non può essere dato nessun nome, perché esso, come si dice in una delle *Upanishad*, è « silenzio », avete fatto scienza, e, violando il silenzio, gli avete dato un nome identificandolo con la « Causa ». E se la « Causa » di cui si parla, è Dio, alla contraddizione, che « rompe le leggi del canto », s'aggiunge la « prevaricazione » e l'empietà. Perché chi può dire senza colpa che Dio è causa del male? Che egli è il male? Ma intanto Dio non

è l'Uno? E non l'ha « rivelato lui agli antichi » che tutto deve la sua esistenza all'Uno e ai Molti? E i Molti come sarebbero se non per l'Uno? E quelle parole chi le ha messe in bocca a Platone, se egli le ha dette senza che il discorso le richiedesse, per un improvviso moto dell'anima, di quell'anima che in tutto cerca l'Uno?

Una rivelazione è stata, di quel « Nascosto » che non si rivela se non rimanendo nascosto, e però quelle parole han senso solo per quel moto dell'anima, e se di senso ad esse non se ne attribuisce nessuno. E a quel moto segue l'altro che lo toglie, non appena esse si attestano alla coscienza nel significato che hanno in quanto sono quelle parole, e l'anima le sente come *plemmeleia*, la sua *plemmeleia*, dovuta a quel « più e meno » e a quella « alterità » ch'ella si porta dentro, e che la tiene inchiodata a quel « che d'altro » o *heteron ti* che è la *chora*, dove è precipitata per colpa sua, per non altra « causa » che di se stessa, quando ha perduto le ali, e « Dio ne è ἀναίτιος! ». Dio ne è *an-aitios*, perché è quella *Aitia*, quella « Causa » che è al di là della « causa », e, come tale, se è causa, lo è dell'Essere e dell'ordine e dell'*emmeleia*, non del Non-essere e del disordine e della *plemmeleia*. Ed anche questa è una rivelazione!

II

LA « CHORA » DEL « TIMEO »

Nel *Filebo* il problema della « materia » è posto come problema del *mallon* e dell'*hetton* e dell'*apeiron* che da essi è costituito, nel *Timeo*, come problema della *chora*[1]. Ma per arrivarvi, bisogna muovere da quello delle « concause » o συναίτια (*Tim.* 46 c-e). Le quali sono quelle cause che « nascono dal fatto che (enti) mossi da un nu-

1. V. *supra*, p. 243.

mero indeterminato di altri (ἄλλα) ne muovono di necessità di secondi o ἕτερα ». Di tale natura sono « il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria, e i corpi in genere, i quali tutti sono nati e visibili ». E sono « concause », perché il Dio se ne serve come di cause « ausiliarie ». Come tali, esse sono quindi cause « seconde », e non « prime ». « Prime » e senz'altro « cause » sono « l'Intelletto e la Scienza », che solo essi fanno « cose belle e buone », laddove quelle, « da sole e separate dalla φρόνησις, e cioè dalla intelligenza, fanno ἑκάστοτε o ciascuna volta, τὸ τυχόν, quel che càpita o ἔτυχεν, da cui ogni ordine è assente ». Dove l'*hekastote* ha una sua precisa ragione, perché sta ad indicare la puntualità indeterminata dei moti dai quali queste cause « nascono » [2], e la cui unica determinazione è di essere *hetera* o « successivi », rispetto a un numero indeterminato di *alla*: gli *hetera* appunto e gli *alla* della Sesta e della Ottava Ipotesi del *Parmenide*.

È dalla « necessità » prepostera di questa « successione », e dal *tychon* che ne nasce, e che è l'*etychen* dell'*hekastote* in cui la necessità si puntualizza, è dall'una e dall'altro che s'intendono la « necessità » e la « causa errante », τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (47 e ss.; 48 a), delle quali il Demiurgo si serve per fare il mondo. Le quali sono una e la medesima causa, la cui natura è di φέρειν o *ferre*: la *tyche ex anankes* delle *Leggi* (889 b), che noi abbiamo già ricordata a proposito di Democrito nella prima parte di questo studio, e che Epicuro, come ivi abbiamo visto, chiamerà, rovesciando i termini, la *kata tautomaton ananke*: l'*automaton* appunto e l'*ananke* di Democrito, a cui tutto codesto e più espressamente il *pherein* (cf. *Theaet.* 156 d) rinvia [3]. Gli atomi di Democrito infatti *per inane feruntur*, per dirla con Lucrezio, e la causa di questa φορά o moto

2. Aristotele se ne ricorderà nelle « cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione » alle quali attribuirà l'ὁπότερ' ἔτυχεν (*Met.* E 3, 1027 a 29 ss.) e la « necessità » *ex hypothesi* » (*Gen. et corr.* II, 11) dell'accidente.
3. V. *supra*, p. 239 e l'*Excursus* p. 274.

di « traslazione », che non ha nessuna direzione e le ha tutte, è che in quel « *Meden* che è non meno del *Den* » che è la *chora*, l'*hic* è « non più » *hic* che *alibi*, e quindi è « non meno » *alibi* che *hic* [4]. E la « necessità », che è la « necessità » della « causa errante », ed essa causa, che ne è inseparabile, e insomma la *tyche* e l'*ananke* sono la *tyche* e l'*ananke* di quella « terza specie d'essere » che è la *chora*.

Ma, prima di parlarne, Platone si domanda quale fosse « avanti la nascita del Cielo » — e cioè del Mondo — « la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra ». Perché questi, che vengono considerati « principii » ed « elementi » o στοιχεῖα del Tutto, « non che *stoicheia* o 'lettere' non possono essere presi neppure in conto di sillabe ». E quindi dichiara che il problema dei principii o ἀρχαί per il momento lo deve lasciare da parte, e che farà « solo un discorso probabile ». E di nuovo invoca il Dio (48 b-e), come lo aveva invocato al principio (27 c).

Ed ecco la terza specie, e cioè « il terzo *genos* d'Essere » (48 e). Che terzo è rispetto all'Essere che fa da παράδειγμα o « modello » e al μίμημα o « copia », e corrisponde al secondo e al quinto « genere » del Filebo [5]. Esso è « malagevole e oscuro ». Quello che se ne può dire, è che « a tutto ciò che nasce, fa, a modo di nutrice, da ὑποδοχή o ricettacolo » (49 a). Il che « è vero », ma, per dirne di più, è necessario riprendere « l'aporia » degli elementi.

I quali, in perpetuo moto come sono e mutandosi l'uno nell'altro, « non appaiono mai individualmente o ἕκαστα i medesimi » (49 d), e cioè tali che si possa loro attribuire quella che, da Aristotele in poi, si chiama « identità » del καθ' ἕκαστον o « numerica », ed è l'identità « materiale » propria dell'esistenza e costitutiva dell'individuo, indicato dal « questo », e contrapposta all'identità « formale », che è l'identità dell'essenza. E però di essi e « di quanto vediamo nascere ἄλλοτε ἄλλῃ, ora qua ora là, come è il

4. V. *supra*, p. 243.
5. V. *supra*, p. 250 e 252.

caso del fuoco, non si deve dire 'questo', ma ciascuna volta o *hekastote* τὸ τοιοῦτον, 'ciò che ha la qualità' del fuoco », e così dell'acqua, e « di ogni altra cosa, in relazione alla quale, quasi avesse stabilità alcuna, noi, segnandola a dito, crediamo, col fare uso di termini come 'questo' e 'codesto', di dare a conoscere alcun 'che' o *ti* », e cioè qualcosa che sia « cosa » e che « sia » (49 d-e). No, « tutte queste cose non bisogna nominarle come *hekasta* », e cioè appunto secondo il « questo », « ma secondo il *toiouton*, ovverossia il 'quale', che di continuo andando a torno si mantiene *homoion*, qualitativamente identico, e di tali denominazioni servirsi tanto per il 'ciascuno' quanto per il 'tutti' ». « Il 'questo' e il 'codesto' bisogna riservarli solo al 'ciò in cui', all' ἐν ᾧ, esse di volta in volta nascendo non sono *hekasta* se non quanto lo può essere un fantasma » (49 e).

E a rendere « più chiare le cose », Platone ricorre alla similitudine dell'oro, che viene « plasmato » da un artista in ogni specie di *schemata* o « figure », le quali « mutino nell'atto stesso in cui egli le fa essere », per modo che, se uno gli domandi che cos'è questa o quella figura e « gliela indichi a dito », egli debba rispondere: « è oro ». Lo stesso vale per la *physis*, e cioè per la terza specie d'essere, « che riceve tutti i corpi ». Giacché essa è come l' ἐκμαγεῖον o « materia plasmabile » di tutto, e, « mossa e figurata da ciò che vi entra, prende l'apparenza ora di una cosa ora di un'altra » (50 a ss.).

Ed ecco la necessità di distinguere « tre generi: 'ciò che' diviene, 'ciò in cui' diviene, e 'ciò da cui' tutto quello che diviene trae la somiglianza e la natura », e « paragonare » il secondo a « una madre », il terzo a « un padre », e il primo a « un figlio », tenendo per fermo che « τοῦτο αὐτὸ ἐν ᾧ, esso stesso codesto essere che è 'l'in cui' », per potere ricevere tutte le forme, non deve averne nessuna (50 c-e).

E però la madre e l'*hypodoche* di tutto ciò che è nato ed è visibile e in generale oggetto di sensazione, non

è né terra né aria né fuoco né acqua, né nulla di ciò che nasce in essi né di ciò da cui essi nascono, ma un *eidos* invisibile e *amorphon*, che tutto riceve o πανδεχές, e e che in maniera assai aporetica partecipa non si sa come dell'intelligibile ed è difficilissimo ad afferrare.

Per modo che « per quello che è possibile raggiungere della sua natura », è da dire che « la parte di esso che ciascuna volta è infuocata, ha l'apparenza del fuoco », perché fuoco essa è senza esserlo, « quella che è inumidita, ha l'apparenza dell'umore », e così per ogni altra cosa (51 a-b).

E qui Platone pone il problema delle « forme », il problema dell'Essere la cui essenza fa uno con l'esistenza, e ciò che esso è come « quale », lo sia anche come « che » o *ti*, e come *ipsum* o αὐτό, in modo che di esso si possa dire che è αὐτὸ καθ'αὑτό, « esso stesso in se stesso e per se stesso », e in quanto non « fugge », ma « rimane », e non è solo il « che » o *ti* che « sta sotto » o *hypo* a « rimanere », ma anche il « quale », che « sta sopra » o *epi*, esso sia αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, « esso stesso sopra se stesso »[6],

6. Ho tradotto forzando l'uso e tenendomi stretto alla lettera, per rendere esplicito quello che l'analisi dei passi che seguono mostrerà implicito nel pensiero di Platone, e che, nel contesto, per il valore stesso che ha col genitivo, difficilmente poteva passare inavvertito all'orecchio di un greco. L'espressione che, nella sua forma più semplice, è costituita dalla preposizione e dal pronome, e, oltre che col riflessivo, singolare e plurale, di terza persona, si trova anche con quelli di prima e di seconda, appartiene al linguaggio comune (il primo esempio è nell' ἐφ' ὑμείων dell'*Iliade*, VII, 195), e vale: « da solo », « per proprio conto », « di per sé ». Con quest'ultimo valore è usato da Anassagora per il *nous*, che, « non mescolato ad alcuna cosa, esso solo è ἐφ' ἑαυτοῦ » (B 12)? Di qui al significato di sostanza separata che esista in sé e per sé, il passo è breve, e lo troviamo già compiuto nel *De antiqua medicina* di chiara influenza anassagorea. Al cap. XV 46 H si legge che nessuno ha mai trovato αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ... μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον. In Platone abbiamo tutti e tre i valori. Così nel *Sofista* 217 c αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ vale « da te solo »: nel *Teeteto* 152 b αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ è detto del vento nel significato di « per se stesso »: ma a p. 160 b la stessa espressione ha lo stesso valore di αὐτὸ καθ' αὑτό. Su tutto questo

ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ, « nella *chora* che è sua », come è il sole di cui si parla nella *Repubblica* (516 b), in quanto esso è αὐτὸς καθ' αὑτόν, laddove « l'immagine » che di esso è nell'acqua, è ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ, « in una sede che non è la sua », e di esso è appena « il fantasma »: il problema insomma dell'Essere di cui Parmenide aveva scritto che

> ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
> κοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει.

« il medesimo nel medesimo rimanendo in se stesso posa e così stabilmente ivi rimane » (B 8, 29-30).

E però dice: « Esiste o no qualcosa, *ti*, che sia fuoco » — dove il *ti* è il *ti* dell'esistenza, — « esso stesso sopra se stesso [*auto eph'heautou*], e in generale le cose delle quali noi parliamo come del fuoco, esistono esse nella singolarità loro [*hekasta, auta kath'hauta*], esse stesse in sé e per se stesse? ». La risposta è nota.

> Se il *nous*, e cioè l'intelletto, e l'opinione o *doxa* verace sono due *gene* distinti, esistono senza possibilità di dubbio παντάπασιν ... καθ'αὑτά, e sono forme o *eide*, che il senso non coglie, e solo l'intelletto conosce. Se l'intelletto invece, come vogliono alcuni, non differisce in nulla dall'opinione verace, non v'è realtà più salda di quella che, mediante il corpo, noi percepiamo coi sensi. Ma di essi si deve dire che sono due, come quelli che, diversi d'origine, hanno comportamento diverso. Perché l'intelletto s'ingenera in noi attraverso l'insegnamento (e cioè per via della scienza), e l'opinione ad opera della persuasione, e, mentre il primo è accompagnato sempre da discorso vero, questa invece del discorso è priva. E così l'intelletto alla persuasione è immobile, ma l'opinione si lascia mutare da essa. E mentre di quest'ultima ogni uomo, dobbiamo dire, è partecipe,

v. l'ampia nota del Festugière a p. 47 della bella edizione del *De antiqua medicina*: Hippocrate, *L'ancienne médicine, Introduction traduction et commentaire par A. J. F.*, Paris 1948.

> l'intelletto lo hanno gli dèi, ma degli uomini poco numeroso è il *genos* di quelli che ne han parte (51 d-e).

Un *genos*, una stirpe a sé, il *genos* di coloro che hanno occhi da vedere le forme! E nell'usare questo termine, che con valore analogo era stato adoperato la prima volta da Euripide nell'*Alcesti* per Anassagora[7], in Platone c'è tristezza e non orgoglio, perché egli pensa ad Aristotele, che lo amava e che egli amava, giacché ad Aristotele egli allude con quel « come vogliono alcuni ». Ma, per riprendere il suo discorso, « se le cose stanno così » — egli continua, —

> bisogna convenire che uno è l'essere che ha sempre la medesima forma, ingenerato e incorruttibile, che in sé non riceve mai altro da altro, né per entrare in altro verso alcun luogo si muove, invisibile e sotto ogni altro riguardo non sensibile, l'essere che è oggetto della *noesis* o intellezione (52 a).
>
> Secondo è l'essere che porta lo stesso nome del primo, e ne ha simile la forma, ma è sensibile e generato, portato sempre dal moto, e che nascendo in uno o altro luogo, ἔν τινι τόπῳ, di là con moto inverso perisce: l'essere che è colto dall'atto delimitativo, περιληπτόν, della *doxa* che alla sensazione è congiunta (*ibid.*).
>
> Terza infine è la specie dell'essere che di volta in volta (*aei* = *hekastote*) diciamo *chora*, essere che non ammette corruzione, ed è esso che dà l' ἕδρα o la 'sede' a tutto ciò che nasce. Esso è tangibile di una tangibilità che è accompagnata dall'assenza di ogni sensazione a mezzo di non si sa che specie di ragionamento bastardo, μετ' ἀναισθησίας ἁπτόν λογισμῷ τινι νόθῳ: una cosa che appena si crede, ed è a questo essere che noi guardiamo come in sogno e diciamo che tutto ciò che è, deve di necessità essere in uno o altro luogo, ἔν τινι τόπῳ, e occupare una o altra *chora*, e che ciò che non è sulla terra né in qualche parte del cielo, non è nulla.

7. Eur., *Alc.* 904, cfr. *Saggezza e poetiche*, 224 ss.

> Ma tutte queste cose e le altre che ad esse sono sorelle non sappiamo poi, a causa di questo stato di sogno, definirle e chiarirle, una volta svegli, in modo da dire anche il vero sulla natura di quest'essere, quale essa è nella realtà e non nel sogno (52 b-c).

E ciò, « perché l'immagine, dato che neppure αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν », e cioè « esso stesso » il *ti* « s u c u i è nata » e che le fa da *hedra* o « sede », neppure esso questo *ti* « è di essa stessa », così che di essa si possa dire che è αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς, « essa stessa sopra se stessa », e quindi καθ' ἑαυτήν, « in sé e per se stessa »[8], poiché dunque neppure questo *ti* è il suo, « ma, tratta come è da un moto che non ha posa, non è che il fantasma ἑτέρου τινός, di un *ti* che da lei è altro », e cioè dell'essere di cui è l'immagine, « per questo le tocca di nascere ἐν

8. È questo uno dei passi più discussi e contrastati del *Timeo*. Lo scoglio è l' ἐφ' ᾧ, del quale sono state date e continuano ad esser date le interpretazioni più diverse, tranne quella che era la più semplice, e che è l'unica che il contesto domandi. Esso è infatti il preciso corrispondente dell'*hedra* che precede, e si contrappone all' αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, che è proprio della prima specie dell'essere, che è il solo in cui essenza ed esistenza fanno uno, e che Platone, come abbiamo visto (v. sopra p. 257), nega agli elementi e a quanto è formato da essi, e quindi alla seconda specie dell'essere, che del primo è la « copia » e « l'immagine », e addirittura « il fantasma ». Perché egli adoperi ἐπί col dativo, è facile da capire: ἐπί col genitivo indica il contatto diretto, col dativo invece ha valore genericamente locativo. L'immagine, come è detto subito dopo, è ἐν ἑτέρῳ τινί e quindi, come dice Proclo che a questo passo si richiama nel suo commento al *Parmenide* (129 a, col. 744, 18 ed. Cousin), « non è neppure ἐν ἑαυτῇ ». Che Platone non abbia scritto ἐν ᾧ, come fino allora aveva fatto per la *chora*, è dovuto non solo all'opposizione all' ἐφ' ἑαυτοῦ che l'uso dell' ἐφ' ᾧ rende implicito, ma anche e soprattutto al fatto che qui *hedra* non è sinonimo di *chora*, è la parte che la *chora* « dà » a ciò che nasce. Che cosa ciò implichi lo vedremo nelle pagine che seguono. Tornando all' ἐφ' ᾧ, noto che esso col significato di *hypokeimenon* e *hypodoche*, e di *hyle*, è usato da PLOTINO in *Enn.* II, 4, 4, 11. Una rassegna di tutte le interpretazioni date di questa espressione fino al 1956 è stata fatta da Harold CHERNISS in *Mélanges de philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris 1956, 46-60. Egli le rigetta tutte, ma quella che egli propone è abbastanza lontana da quella che qui è stata data.

ἑτέρῳ τινί, in un *ti* che anche esso è altro, per potere, come che sia, partecipare dell'esistenza o *ousia*, senza di che essa è nulla » (52 c).

Ora, quest'essere, quando Platone descrive la funzione che esso ha nella cosmogonia, non lo presenta vuoto, ma già occupato dagli elementi, che, se anche non sono quello che saranno dopo che il Demiurgo avrà dato loro ordine con le « forme » e coi « numeri », hanno pur sempre le qualità che li rendono visibili e sensibili. « Volendo il Dio » — scrive all'inizio (30 a) — « che tutto fosse buono ... prese quanto era visibile, privo come esso era di quiete e che si muoveva contro ogni legge, πλημμελῶς, e senz'ordine, e lo ridusse dal disordine all'ordine ».

E così narra che

> la nutrice della *genesis*, inumidita e infuocata e ricevendo le *morphai* della terra e dell'aria, e subendo tutte le altre modificazioni che a queste conseguono, appariva, a vedere, d'ogni qualità, e riempita come era di *dynameis* né qualitativamente identiche né quantitativamente pari, non c'era parte di essa che avesse equilibrio, ma, agitata senza regola in ogni senso, era squassata da quelle, e nel suo moto a sua volta le squassava (52 d-e).

Onde agendo « a mo' di vaglio » — il vaglio alla cui immagine era ricorso Democrito (B 164) per spiegare l'azione sceveratrice, che anch'egli come Anassagora assegnava al δῖνος o moto vorticoso delle parti prime, — agendo dunque sulle « quattro specie » in tal modo,

> separava al massimo le più dissimili e al massimo raccostava le più simili, in modo da fare occupare alle une una *chora* e alle altre un'altra, e questo prima ancora che il tutto prendesse con esse la forma di un cosmo. E in verità prima d'allora tutte le cose si comportavano senza ragione né misura. E quando il Demiurgo mise mano a fare di quel tutto un cosmo, il fuoco per primo e l'acqua e la terra e l'aria erano in quello stato in cui

ogni cosa è naturale che sia quando Dio ἀπῇ τινός (52 d - 53 b).

« quando Dio è lontano da ...? *tinos* ... » E cioè? Da « uno »! E precisamente: da quel *ti* che è l'equivalente di « uno », e che noi indichiamo col « questo », il *ti* di cui partecipa l'Uno come « Uno che non è », così come partecipa del « questo », e di quanto v'è di simile (*Parm.* 160 e)[9]. « E così » — Platone continua — « quali allora essi erano, cominciò a dare ad essi figura con gli *eide* e coi numeri » (*Tim.* 53 b).

Se c'è una cosa che colpisce in questa trattazione che, per le difficoltà che essa comporta, siamo stati costretti a riassumere e a riportare con tanta ampiezza, è la sua interna contraddizione, contraddizione che Platone accentua in maniera ancora più visibile e addirittura ostentata che non abbia fatto per quella implicata dal Demiurgo[10]. E ciò fa per due ragioni: per separare ancora qui il mito dalla scienza, quella scienza alla quale a tutti i costi i suoi interpreti vogliono ricondurre i suoi miti, e perché solo chi si è reso conto di questa contraddizione, può, se anche può, liberarsi dell'errore in cui versano i « figli della Terra », che, « nelle loro *perilepseis*, afferrandosi con ambo le mani alle querce e alle pietre, identificano nelle definizioni che dànno, il corpo e l'*ousia* » (*Soph.* 246 a, cf. *Theaet.* 155 e). Le definizioni e l'*ousia* di Aristotele! Che tutta la vita non pensò ad altro che a disfarsi di quelle idee, la cui sostanzialità egli scambiava con quella dei corpi, e chiamava « sensibili eterni »[11].

E comunque la contraddizione è in ciò che, mescolando Platone la trattazione della terza specie d'essere con quella della seconda, che presuppone già l'opera del Demiurgo e i « numeri » e le « forme », e negando a tutt'uomo che all'*hypodoche* possano essere attribuite a qualunque grado

9. V. *supra*, p. 231.
10. V. *supra*, pp. 157 ss.
11. *Metafisica*, B 2, 997 b 12.

e sotto qualunque forma le qualità sensibili che sono proprie degli elementi, ed anche di quanto può essere concepito di anteriore ad essi, poi, senza la minima attenuazione, e senza darne la ragione, questi elementi li faccia coeterni ad essa, e l'una e gli altri rappresenti in violento e caotico moto, e l'*hypodoche*, che, priva come è di qualità, non si capisce come possa essere un corpo, la faccia reagire « a mo' di vaglio » ai loro urti, e al tutto dia il nome di « ciò che è visibile » (30 a), quando il « visibile e in generale il sensibile » l'ha proclamato « generato » (28 b-c).

Ma, per lasciare la questione del « visibile » e del « sensibile », e quella della stessa « tangibilità accompagnata dall'assenza della sensazione », che permette a questo « Essere » di venire, anche se « in sogno », percepito, e di cui appresso diremo, di dove vengono quelle « qualità », dato che dell'Essere non vi sono che tre specie, e la *chora* che è la terza, non ha qualità? La risposta è in quanto nel capitolo precedente s'è detto dell'« Uno che non è » del *Parmenide*, del *meden* che è « non meno » del *den* di Democrito, e dell'*apeiron* del *Filebo*. I rinvii al *Parmenide* sono frequenti ed espliciti: basta ricordare il « questo » e il « codesto » identificati con l'*heteron ti* (*Parm.* 160 e - 161 a), e il « sogno » (*ibid.* 164 d) e il « fantasma » (*ibid.* 165 d), e, se la nostra interpretazione è esatta, il « Dio che è lontano dal *ti* ». Del *Filebo* non occorre dire, dopo quanto abbiamo già detto, e a Democrito ancora rinvia, come abbiamo visto, l'immagine del « vaglio ».

Ma questo non basterebbe, se l'uso costante di certi valori e il nesso che è tra i termini adoperati non ci permettessero di ritrovarvi il medesimo fondo logico. E innanzi tutto *topos*, che vale genericamente « luogo », e dite pure, se volete, lo « *spazio* », e *chora*, che è lo « spazio » come *en hōi* o « in cui », praticamente si equivalgono, e Platone li usa l'uno per l'altro. Ma, oltre che *topos* e *chora* questo essere è detto, come nel *Filebo* e nella *Repubblica*, anche *hedra* o « sede ». E poiché la *chora* « dà l'*hedra* a tutto ciò che nasce » e nascendo « vi entra », tutto ciò che nasce,

« nascendo sempre *alias alibi* », nasce sempre « *en tini topōi*, in uno o altro luogo, ed occupa *tina choran*, una o altra *chora* », e precisamente « quella che di volta in volta (*aei* = *hekastote*) diciamo *chora* », l'*hedra* dunque è la *chora* come *c h o r a   t i s*, e quello che è, lo è per il *tis*, e cioè per il *ti*.

È a tale *ti* che noi ci riportiamo tutte le volte che, « tendendo il dito », diciamo « questo », e col dire « questo » attribuiamo alla « cosa » l'identità « numerica » del *kath'hekaston*. Ma essa questa identità non l'ha, perché, non essendo mai *hic* che nell'istante stesso non sia già *alibi*, e l'essere espresso dal *ti* e implicato dal « questo » non essendo « di essa stessa », essa non è mai « in sé » e « su se stessa ». E però il *ti* essendo sempre « un *ti* che è altro da lei » o *heteron ti*, ogni volta che nascendo vi è « sopra » ed ha in esso la sua *hedra*, non si può dire neanche che vi stia « sopra » (*epi* col genitivo), ma che vi è appena « al di sopra » (*epi* col dativo), con non più essere che quello di un « fantasma ». Ne segue che l'*en hōi* o « in cui » in assoluto non potendosi dire che della *chora* in quanto *chora*, e solo per essa valendo il *pandeches*, l'*eph' hōi* o « su cui » si può dire solo della *chora tis* che « di volta in volta » fa da *hedra* o « sede », e che, essendo il « su cui », è anche ciò che sta « sotto » o *hypo*.

È questa duplice funzione che noi troviamo esplicitamente significata nei due termini di *hypo-keimenon* e *dektikon*, « ciò che sta sotto » e « ciò che riceve », dei quali si serve Aristotele a designare ciò che anch'egli chiama il « questo », e a cui con termine tolto dal *Timeo* (69 a) dà il nome di *hyle*, che vale « legname » e « materiale da costruzione », e che noi diciamo « materia ». E poiché questi termini sono già nelle opere che egli compose quando era ancora nell'Accademia e che presuppongono il *Timeo*, c'è da chiedersi se, fermo restando il significato di « ricettacolo » proprio di *hypodoche*, che è parola dell'uso, egli non avvertisse il particolare valore che le due parti di cui essa è composta, venivano ad avere nei rispetti di *hypokeimenon* e *dektikon*. Se lo avvertisse Platone nei confronti della *chora* e dell'*hedra*, è cosa sulla quale un buon metodo evita di porre la domanda, per quanto il fatto che ora venga paragonata a una madre (51 a), ora a una nutrice (49 a), potrebbe suggerirne l'idea.

Comunque sia di ciò, poiché l'*hypodoche* come equivalente della *chora* ne implica anche i valori e gli aspetti, mettendo insieme Aristotele e Platone, noi possiamo porre il seguente quadro di uguaglianze:

Aristotele		Platone	
hyle	*hypokeimenon*	= « su cui » = *hedra* = *chora tis*	*hypodoche*
	dektikon	= « in cui » = *chora* = *pandeches*	*chora*

Muovendo di qui e, per comodità del discorso, facendo anche uso dei due termini di Aristotele, diciamo che l'*hypodoche*, essendo insieme *hypokeimenon* e *dektikon*, *hypokeimenon* lo è come *hypodoche* e *chora tis*, e quindi per il *ti*, e poiché il *ti* è un *ti* che è sempre *heteron*, essa lo è come *heteron ti*.

Ora *heteron* significa « un altro », e l'*heteron ti* è il « questo »; e il *ti* in quanto *ti* essendo « quello e non un altro » (*Parm.* 161 a), ne segue che il « questo », poiché il *ti* è il soggetto e l'*heteron* è il predicato, è « quel *ti* e non un altro », la cui unica determinazione è di essere « un altro » (*ibid.* 160 d). E le due parti non le potete separare, senza che il « questo » dilegui.

Ma se il *ti* non è separabile dall'*heteron* per il quale è *heteron ti*, neanche è separabile dagli *hetera* che esso non è e rispetto ai quali è « un altro », giacché, non essendovi « altro » che non sia altro da « altro », è da quegli *hetera* che esso toglie il predicato che lo fa *heteron ti* (l. c.). Solo che essi, essendo solo e sempre *hetera*, non sono mai *hekasta* e ad uno ad uno « un altro », ma l'infinito dei *ta alla*, e cioè de « gli altri » (l. c. e 164 c).

E però, non essendovi *heteron ti* che non sia *heteron ti* ~ *ta alla*, e quindi « questo » che non sia *unus multo-*

rum, e cioè « uno dei molti », l'*hypodoche* non può essere *heteron ti* e « questo » se non nella relazione sempre posta e negata con l'infinito de « gli altri » o *ta alla*, e, se *hypokeimenon* ed *hedra* è in quanto *heteron ti*, è per i *ta alla* che è *pandeches e dektikon*.

Ma l'infinito de « gli altri » o *alla* è l'infinito del « quale ». Giacché non è l'infinito del numero, che non è possibile senza l'« uno », e l'« uno » è nel *ti* e gli *hetera* in quanto *hetera* lo escludono, che è ciò appunto che li fa *ta alla* (*ibid.* 164 b), ma l'infinito del *plethos*, e cioè della « molteplicità » in quanto tale, dove non c'è parte che non sia essa stessa molteplice, e l'unità sia quella apparente degli *onkoi* o « insiemi ». Per modo che il rapporto essendo sempre *kata plethe*, da « insieme » ad « insieme », e ciascuno di essi essendo infinito, l'alterità non è quantitativa se non in quanto è qualitativa, e gli *hetera* siano *heteroia* ed *alloia*, e cioè « altri » in quanto sono « diversi » (*ibid.* 164 c ss.). E il medesimo valendo rispetto all'*heteron ti* (*ibid.* 164 c ss.), se esso è il « questo », « gli altri », dai quali non può essere separato, sono il « quale ».

L'essere quindi che è l'*hypodoche* il « quale » non lo ha da altro che da se stessa, e « questo » essendo come « su cui » e *hypokeimenon*, « quale » lo è come « in cui » e *dektikon*.

Il che s'intende meglio se si considera che, l'*hypodoche* essendo « essere », ed essendolo come *heteron ti*, poiché il *ti* è l'essere e l'*heteron* il non-essere, essa è « l'essere del non-essere ». E poiché essere del non-essere non può esserlo se non in quanto, rispetto al non-essere essendo essere, rispetto all'essere sia a sua volta non-essere, e cioè in quanto essa sia insieme essere del non-essere e non-essere dell'essere, essa obbedisce in pieno alla logica dell'« Uno che non è » e di quel « non-essere che è non meno dell'essere » che è la *chora* di Democrito, e che tale è solo in quanto l'essere è « non più » essere che non-essere e « non meno » non-essere che essere.

E se pensate che la « materia » di Aristotele è insieme

l'infinito del « quale » come « possibile » e il finito del « questo » come « reale », e che quella possibilità, per aver egli creduto di potere ridurre la prima e la terza specie d'essere del suo maestro alla seconda, non avendo altra realtà che quella delle « parole », il « questo » come *hypokeimenon* e soggetto della generazione gli si risolveva in un « non-questo », o, come egli dice, in un « non-soggetto » e nel « non-essere *haplōs* » (*Phys.* v, 1, 225 a 1-b 8), voi potete dire che la « materia » di Platone non è che la « materia » di Aristotele, solo che ciò che questa è *logōi*, e cioè « a parole » (*ibid.* viii, 263 b 13), essa lo è *ergōi* o « di fatto », e cioè « in atto ».

Il che tutto è comprovato da quanto Aristotele, senza averle capite, riferisce delle « Dottrine non scritte », che per tal modo vengono anche a loro volta chiarite e tolte dal mistero in cui l'incomprensione di Aristotele le ha avvolte. Egli dice infatti (*Phys.* iv 2, 209 b 33, cf. b 13 ss.) che quello che nel *Timeo* è « il partecipante », e cioè appunto la *chora* e l'*hypodoche*, Platone nel suo insegnamento lo identifica con la « diade del grande e del piccolo », e che questa diade la considerava l'*ekmageion*, « da cui è facile generare i numeri all'infuori dei primi » (*Met.* A 6, 987 b 33). Ora la « diade del grande e del piccolo » è nell'*apeiron* del *Filebo* e del *Parmenide*, e, come il *Parmenide* ce ne dà i principî, e cioè le *hypotheseis*, e ne deduce la logica, il *Filebo*, e bisogna metterci anche il *Teeteto*, ce ne dà l'applicazione. L'*ekmageion* poi è nel *Timeo*. E però le notizie di Aristotele, se hanno un'utilità, è non già quella di farci conoscere nulla che non sia nelle opere da noi possedute, né di aiutarci ad intenderle, se noi non le abbiamo intese, giacché egli non ne intese nulla, e, per la forma equivoca e polemica in cui ce le ha tramandate, è servito solo ad accrescerne il mistero, ma di confermarci, una volta che quelle opere le abbiamo intese, nelle conclusioni che noi abbiamo già tratte. Che erano appunto queste, che la « terza specie d'essere » del *Timeo* non è che il secondo e il quinto « genere » del *Filebo*, e quella « specie » e quei

due « generi » non sono a loro volta se non l'« Uno che non è » del *Parmenide*, e solo di sul *Parmenide* s'intendono, ove anche s'intenda e si ricostruisca l'analisi che la scoperta di quell'« Uno » permise a Platone di fare delle dottrine dei suoi predecessori e innanzi tutto di Democrito.

Quanto ai numeri, per dire in breve quello che dal su esposto e da quanto è nella *Repubblica*, e già prima nel *Fedone*, siamo in condizione di trarre, il « generare » va inteso in due sensi: in senso assoluto e in senso relativo. Non generati in senso assoluto sono l'Uno e il Due, l'Uno, perché è l'« Uno in quanto Uno », che è principio di tutto, e il Due, perché è l'« Uno che è »[12]. Generati in senso assoluto sono tutti i numeri che sono in « questo » mondo, e che, insieme con la « figura », dànno ad esso « ordine e metro », e, come causa formale, hanno i numeri ideali contenuti nell'« Essere perfetto », e, come causa materiale, la « terza specie d'essere », quale è presupposta all'azione del Demiurgo, e che è insieme il secondo e il quinto « genere » del *Filebo*. A differenza degli « esseri sensibili », dovuti all'opera degli « Dèi generati », essi sono eterni, come è eterno tutto ciò che è stato fatto direttamente dal Demiurgo. Ma, mentre i numeri ideali lo sono anche *a parte ante*, essi come l'Anima del Mondo e come il Mondo, lo sono solo *a parte post*, e, mentre di quelli v'è un solo esemplare, di essi « ve n'è molti di simili » (Arist., *Met.*, l. c., b 14).

Generati in senso relativo sono i numeri ideali: generati, perché hanno il loro principio nell'Uno e nell'Essere, e in senso relativo, perché sono eterni quanto è eterna la loro unione. Di qui segue che anche per essi si può parlare di una materia e di un *ekmageion* costituito dalla diade, perché la prima diade è quella dell'Uno e dell'Essere, ed è da quella diade che, attraverso l'*heterotes* mantenuta e insieme tolta dall'Uno, si formano tutti i numeri (*Parm.* 142 b ss.). Ma è una materia relativa, come è relativa la

12. V. la II Ipotesi del *Parmenide*, e *Fedone* 96-97, 101 b.

loro generazione, non più che un presupposto ideale, giacché la molteplicità è sempre unificata, e « il grande e il piccolo » e « il più e il meno » dell'*heterotes*, poiché l'Uno è l'« Uno che è », e l'*isotes* è l'*isotes* di quest'Uno, sono sempre tolti nell'immobile eternità e unità dell'*exaiphnes*.

Tutt'altra invece è la condizione dei numeri che soli possono e devono essere detti « generati », perché qui « il grande e il piccolo » e « il più e il meno » sono l'*apeiron* non mai unificato de « gli altri » nella loro relazione con l'« Uno che non è ». E qui solo la materia è materia in senso proprio, e l'*ekmageion* è reale e in atto, tanto reale e in atto, da moltiplicarne di continuo gli esemplari e le relazioni, come, anche dopo la creazione del mondo, moltiplica dividendole all'infinito le « figure » che dànno forma agli « elementi ».

Dopo di che nessuna meraviglia che l'*hypodoche* sia insieme il « questo » e il « quale », sempre in relazione e non mai unificabili, e che in sé non potendo essere definita se non come « in cui » e « su cui », sia « corpo », e, come corpo, l'*ekmageion* o « sostrato plasmabile » di tutto. Né c'è da stupirsi che gli « elementi » siano prima di essere, e lo siano come caos in perpetuo moto, né che « squassino » la « nutrice » che li porta nel grembo, ed essa « reagisca e li squassi a sua volta », e li « separi dividendo al massimo i più dissimili e al massimo raccostando i più simili », perché se l'*heteron* che non è mai *ti*, e da cui l'*heteron ti* non può essere separato, moltiplica gli *hetera* all'infinito e all'infinito li fa diversi, l'*heteron ti*, a causa del *ti* che è l'essere non può non operare in senso contrario. Se così non fosse l'alterità, avendo un'unica direzione, arriverebbe all'unità indifferenziata, e, facendo dileguare ogni « quale » e ogni « questo », farebbe di quest'essere l'essere di Melisso, onde quest'azione non serve alla fine che a mantenere il caos.

Ed eccoci al punto culmine di questa formidabile e finora incompresa teoria dello « spazio », di cui nemmeno Plotino riuscì a intendere appieno il significato, e che è quanto di

più moderno si possa concepire: quest'essere « malagevole e oscuro », che « in maniera assai aporetica partecipa non si sa come dell'intelligibile », e fa da « *hypodoche* e nutrice a tutto ciò che nasce », non è che l'« esserci », ciò che l'« anima » è e « sente » di essere nel suo *In-der-Welt-sein*. Già un indizio se ne ha nell'equiparazione che nel *Teeteto* (157 b) si fa dell'« io » e del « questo », che non è il « questo » sostanzializzato da Aristotele, ma l'*heteron ti* di quest'essere e dell'« Uno che non è » del *Parmenide*, e di ogni sostanzializzazione dell'*hic et nunc* è la prima e defitiva confutazione [13]. Ma la prova più esplicita è nella teoria della « tangibilità » sua.

Esso è « tangibile » — abbiamo letto [14] — « *met'anaisthesias* » (*Tim.* 52 b). Se *anaisthesia* lo prendete in assoluto, la frase è contraddittoria. Ma essa si contrappone alla formula che Platone dà per la « seconda specie » d'essere, e però la negazione porta su ciò che in quella si afferma. Lì abbiamo: « colto dall'atto delimitativo della *doxa* accompagnato dalla sensazione, *met'aistheseōs* » (52 a), e l'*aisthesis* non è la sensazione come singolo atto del sentire, ma il contenuto di quest'atto nella specificità delle qualità percepite. *Met'an-aisthesias* vale quindi: « con l'assenza delle qualità specifiche della sensazione ». Ma perché Platone dice « con » e non « senza », χωρὶς αἰσθήσεως? Perché ciò che viene percepito è l'*heteron ti*, ed esso non è tale se non nella relazione posta e negata con l'*apeiron* dell'*heteron* dal quale è inseparabile.

Ora, che cos'è il tatto per Platone? Il senso dei *pathemata*, e cioè delle modificazioni, « comuni a tutto il corpo » (65 b). Questi *pathemata* sono: il caldo e il freddo, il duro e il molle, il grave e il leggero, e quant'altre qualità sono proprie degli elementi (61 b ss.). E poiché è dagli elementi che ogni corpo è costituito, e non c'è sensazione che non ne dipenda, il tatto è comune a tutti i sensi e ne

13. Cfr. le mie *Linee per una fenomenologia dell'Arte*, Vicenza 1968², pp. 86, 106-7, 116, e *supra*, pp. 116, 130-131, 136.
14. V. *supra*, a p. 245, cfr. p. 267.

costituisce il fondo. Astraete dal contenuto delle varie sensazioni e dalle qualità che le specificano, e trovate la corporeità in quanto tale (cf. 53 a), colta in uno « con » il senso dell'« assenza » di quelle qualità, e quindi lo spazio come spazio concreto e unicamente reale. Quest'astrazione è quella « non si sa che specie di ragionamento bastardo » a mezzo del quale esso è « tangibile », un ragionamento che, se è tale, lo è per quella parte che nell'*heteron ti* della *chora* vi è di essere e che è espresso dal *ti*, e che è bastardo per l'alterità e il non-essere da cui il *ti* è inseparabile, ed è per questo che esso non può esser fatto se non in uno stato di « sogno ».

Ma questa tangibilità e questo ragionamento fatto come in sogno come sarebbero possibili, se l'anima non fosse essa stessa partecipe di quell'alterità e di quell'essere? Appunto. E in verità il Demiurgo l'anima l'ha fatta mescolando insieme « la natura dell'identico con quella dell'*heteron* », l'essere « indivisibile e che è sempre al medesimo modo » con quello, « divisibile, che diviene, ed è l'essere di corpi » (35 a). E però l'anima la corporeità l'ha in sé, ed è per quella parte che essa ne ha, che può sentendosi sentirla.

Se questo è per l'anima, l'inverso vale per ciò di cui l'anima ha parte, e anch'esso deve avere parte all'anima, se è vero che moto non c'è se non per l'anima, e neanche le qualità, stando al *Teeteto*, potrebbero esistere, e con esse gli elementi, ove non ci fosse l'anima, e l'*hypodoche* ha qualità ed è in moto. Che è ciò che insegna tra gli antichi Plutarco, e chiaramente lascia intendere lo stesso Platone nel mito del *Politico* e in maniera esplicita dichiara nel IX libro delle *Leggi*.

Ma che significa per l'*hypodoche* avere parte all'anima, se non che essa è anima, quello che può essere dell'anima, prima che questa abbia ricevuto dal Demiurgo la « natura dell'identico » che la rende capace d'intelletto? E che altro può essere, se non si vuole sostanzializzare, da una parte, l'anima e, dall'altra, il « questo », per vedere svanire l'una

nell'immobilità della « forma » e dell'Essere, e l'altro nel nulla del Non-essere? E però, fatta la parte al mito e restando a ciò che è dell'analisi, la « terza specie d'essere », che sola dà realtà al « fantasma » di « questo » mondo, non è che l'« esserci », e la « tangibilità » che l'accompagna e ne è inseparabile, è il « sentimento fondamentale » del Rosmini, ripreso da Gentile, e che « a termine essenziale » ha, come scrive Gentile, « il corpo », e attraverso il « corpo » il mondo[15].

III

EXCURSUS

I "RAFFINATI" DEL « TEETETO » E GLI "AMICI DELLE FORME" DEL « SOFISTA »

La dimostrazione particolareggiata di quanto ho affermato a p. 238 e che cioè con i Κομψότεροι o « Raffinati » del *Teeteto* (156 a ss.) e con gli « Amici delle forme » del *Sofista* (246 a ss.) Platone alluda a Democrito, vorrebbe più lungo discorso, ma la cosa apparirà evidente a chiunque, udito il nome dell'Abderita, rilegga i testi nella loro lettera. Mi limito all'essenziale.

E per cominciare dal *Teeteto*, interamente democritea è la teoria della sensazione attribuita ai « Raffinati » (156 a-157 d), sia per il caso particolare della visione tolto ad esempio (156 d-e, cf. Dem., A 135 § 50), sia per la riduzione del moto alla sola φορά o « traslazione » (*ibid.*), e per il temporaneo e mutevole rapporto di agente e paziente, da cui la sensazione è generata, e che fa che essa sia

15. Per Gentile cfr. *La filosofia dell'arte*, Intr. cap. III § 6 e Parte prima, cap. IV § 9. Per Rosmini, v. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Sez. Seconda, Parte Terza. Notevole è la coincidenza tra quanto Rosmini scrive al n° 138 sulla rimozione delle sensazioni e il *met'anaisthesias* di Platone.

sempre relativa a un soggetto, che solo in quel rapporto è tale, così come lo è l'oggetto (*ibid.*, cf. 159 a - 160 a). Ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις, scrive Democrito al fr. 7: « (temporaneo) adattarsi di *rhysmoi* (e cioè di σχήματα o strutture, cf. A 38: 125) ai singoli (percipienti) è ciò che da ciascuno è creduto »[1]. E al fr. 9: « noi in realtà non conosciamo nulla di cui si possa essere sicuri, ma solo ciò che muta (μεταπῖπτον) secondo la disposizione del corpo e di ciò che vi penetra o gli si oppone ». Di Democrito ancora è la dottrina che « innumerevoli sono le sensazioni che non hanno nome » (156 b = Dem., 115-116), e solo a lui può essere riportata l'affermazione che ciò che è oggetto di sensazione, in sé non è nulla, compresi gli « aggregati (πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ ἀθροίσματι), ai quali si dà il nome di uomo, di pietra, di questo o quell'altro animale, e di questa o quell'altra forma » (157 b). Decisivo è per questo passo il confronto con Dem., A 57 (= Plut., *Adv. Col.* 1110 F): « gli aggregati appaiono questo come acqua, quello come fuoco, quell'altro come pianta, quell'altro come uomo, cose tutte le quali si riducono a quelle che egli chiama τὰς ἀτόμους ἰδέας, 'le forme indivisibili', e oltre di esse non sono nulla ».

1. La traduzione del Diels-Kranz — « Zustrom (*der Atome oder Wahrnehmungsbilder*) ist allen einzelnen *Menschen* ihr Meinen » — è falsa. Ed è falsa non solo perché i *rhysmoi*, come dimostra il passo di Plutarco più giù riportato in concordanza con quello di Platone, sono quelli degli aggregati, che sono i soli ad essere percepiti dal senso, e perché i *Wahrnehmungsbilder* anticipano quello che è il risultato dell'*epirhysmie*, ma è falsa anche perché mette Democrito in contraddizione con quanto ha affermato nella prima parte del frammento, e di cui queste parole dovrebbero dare la ragione. Precede infatti: « per quanto è della verità (ἐτεῇ), noi non sappiamo nulla di nulla, ἀλλ' ἐπιρυσμίη etc. », e questo da quanto è dato dal Diels-Kranz nella seconda parte, manifestamente non segue. Non perché la conoscenza è dovuta a *Zustrom* di atomi, non è vera: per Epicuro lo è. Non vera è, e noi non sappiamo nulla di nulla, solo se essa è il risultato della relatività e della mutabilità (cfr. B. 9 μεταπῖπτον) del rapporto di soggetto e oggetto. Che è appunto quello che dicono insieme l'ἐπί che è in ἐπιρυσμίη e l'ἑκάστοισιν che è da prendere ἀπὸ κοινοῦ. Il miglior commento ce lo dà Platone.

Quanto al *Sofista*, gli « Amici delle forme » distinguono la γένεσις o « divenire » dall' οὐσία, e cioè dall'Essere, e insegnano che « con il divenire abbiamo comunicazione mediante il corpo e attraverso la sensazione, e con l'*ousia* che realmente è, attraverso il ragionamento e con l'*anima*, e mentre l'*ousia* è sempre nell'identico e allo stesso modo, il divenire è ora in un modo ora in un altro » (248 a). Dove non c'è chi non veda come tutto quello che ivi è detto, corrisponde perfettamente alla distinzione di Democrito (B 11) tra la « conoscenza legittima » dell'intelletto e quella « bastarda » del senso dovuta al continuo mutare del rapporto che è tra soggetto e oggetto (B 9).

Ma, si obbietterà, Platone dice anche che questi « Amici delle forme » dànno la vera *ousia* solo a νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα, « a non si sa che forme intelligibili e incorporee » (246 b). È vero, ma un matematico come Democrito che realtà dava alle *ideai* geometriche degli atomi, *ideai* che erano oggetto non del senso, ma dell'intelletto, e che solo l'intelletto poteva concepire e analizzare facendone il campo dell'unica scienza sicura e « legittima » contro quella « bastarda » del mondo dei sensi? Perché dal concetto dell'Essere in quanto tale esse non potevano venir dedotte, né avevano bisogno della esistenza fisica ad esse conferita dagli atomi per essere quello che erano: erano delle essenze. Poteva Democrito non porsene il problema? E non sul piano ontologico, ma su quello logico! E d'altra parte, su che cosa era fondata la sua ontologia se non sulla deduzione logica? E non era in forza della necessità logica che egli la riteneva vera? Se Democrito fece questo, e non poteva non farlo, a Platone bastava: la logica non si fa con enti corporei. Ed è certo per l'importanza data da Democrito alla conoscenza logica che Aristotele vide in lui il primo che si accostò alla definizione e all'essenza (*Met.* M 1078 b 19 = A 36). Comunque, se quell'*ousia* è l'*ousia* della « verità » e vero ed essere sono convertibili, Platone poteva dare valore ontologico a ciò che per Democrito, inseparabile come era dall'esistenza fisica degli atomi, aveva,

senza che il contrasto fosse avvertito, valore meramente logico. Che le cose siano così ce lo mostra già l' ἄττα o « non so che », che segue al νοητά, e che esclude che quegli intelligibili possano essere ontologicamente equiparati alle idee di Platone. Ma prova più ampia ci è data dal séguito del dialogo, dove agli « Amici delle forme » si fa vedere l'impossibilità di un « Essere privo di vita e di pensiero, che se ne stia lì solenne e sacro senza intelletto e senza moto » (249 a), che è cosa che, data la pluralità delle « forme », ha senso solo se esse sono degli enti logici. Su che è da considerare che gli « Amici delle forme » hanno gli stessi avversari dei « Raffinati » del *Teeteto*: lì « i non iniziati » e « deserti dalle Muse », qui i « Giganti » o « nati dalla Terra », e tanto gli uni quanto gli altri non dànno realtà che ai corpi. Donde è ragionevole trarre che, a parte gli elementi già messi in luce, « Raffinati » e « Amici delle forme » siano i medesimi. Ma nel *Teeteto* si discuteva il problema della sensazione e della scienza, qui si dibatte quello dell'Essere.

Ora, chi tra i filosofi anteriori a Platone poteva mostrare la grossolanità dell'errore in cui erano involti nella loro ignoranza gli ἀμύητοι e gli ἄμουσοι — e l'ignoranza con cui si può avere a che fare dialogando con Teeteto è quella della matematica, — chi, dico, poteva mostrare questa grossolanità e questa ignoranza più e meglio di un matematico come Democrito, che a tutto quello che viene percepito dai sensi aveva negato ogni realtà? Ed è naturale che chi nega realtà al mondo del senso, deve attribuirla a quello dell'intelletto. Nel *Teeteto* non era necessario dirlo, e Platone non l'ha detto. Nel *Sofista* abbiamo il caso opposto. E poiché la dimostrazione della non realtà e verità dei corpi egli l'aveva data nel *Teeteto*, qui si contenta di alludervi, e vi allude in due modi. Uno è quello dell'analogia dei nomi — « Raffinati » e « Amici delle Forme » contro i « non iniziati » e i « deserti dalle Muse » — l'altro è più preciso, perché, mentre rinvia al dialogo precedente, fa ancora chiaro che egli parla di Democrito. « I corpi di

cui quelli parlano » — egli scrive (246 b) — « e quella che essi chiamano 'verità', frantumandoli (διαθραύοντες) nei loro *logoi* in piccole parti (κατὰ σμικρά) invece che il nome di *ousia* dànno (agli uni e all'altra) quello di non so che *genesis*, portata da un moto di traslazione (φερομένην) ». Διαθραύοντες κατὰ σμικρά, e γένεσιν φερομένην τινά (dove il τινά col προσαγορεύοντες che segue indica che Platone cita) non possono essere detti che di un solo filosofo, e questo filosofo è Democrito. Che si sia potuto pensare a Platone stesso, a Speusippo, ai Megarici, o, con Proclo (*In Parm*. 149), a dei Pitagorici e così via, è segno che, con tutto il rispetto per la grandezza di coloro che hanno proposto questi nomi, non si è saputo leggere.

Quanto ai « Giganti » e ai « figli della Terra » del *Sofista*, che tra essi si nasconda Aristotele, è stato da me scritto nel *Concetto della storia*, p. 347 (v. *supra*, p. 180), ma era stato già supposto dallo Eberz (« Arch. f. Gesch. d. Philos. », XXII, pp. 252-263), che vedeva tra gli « Amici delle forme » Speusippo. Ora possiamo aggiungervi gli *amyetoi* e *amousoi* del *Teeteto*. La coincidenza mi conferma nella verità della cosa: Aristotele aveva già scritto il suo libro *Sulle idee*. Anche il fatto che si sia pensato a dei matematici, è significativo per la nostra tesi, ma nessuno di essi professava una teoria della *genesis* quale è indicata nel passo sopra riportato, ed è largamente esposta nel *Teeteto*.

LA *TYCHE* E IL PROBLEMA DELL'ACCIDENTE

La *tyche* e l'accidente. Muovo da un passo abbastanza noto del libro *Lambda* della *Metafisica*, cap. 5, p. 1071 a 17:

> Delle cause, alcune possono essere prese in universale (καθόλου), altre no... Quelle in universale, non hanno esistenza: principio degli enti individuali (τῶν καθ' ἕκαστον) è l'ente individuale (τὸ καθ' ἕκαστον). L'uomo infatti (è principio) dell'uomo in universale, ma non è nessun (uomo): (principio) di Achille è Peleo, di te tuo padre, e questo B qui di questo BA qui.

Negli esempi qui dati Peleo e « tuo padre » sono insieme cause motrici e cause formali, B invece è solo causa materiale. Tenendoci al primo esempio, se Peleo è causa formale, lo è in quanto è uomo, e non in quanto è Peleo, e cioè in quanto è 'quest'uomo qui', e però, se causa di Achille, e cioè appunto di 'questo uomo qui', lo è in quanto è Peleo, egli lo è come causa motrice.

Che rapporto v'è tra Achille e Peleo? D'accidente. Ecco un esempio preso dalla produzione, che della generazione è l'analogo, e dalla quale sono tolte le quattro cause che valgono per ogni specie di divenire. Ci è dato dalla *Fisica* (II 3, 195 a 32-b 12). Causa della statua, in quanto è statua, è la statua che è nella mente dello scultore, ma della statua, in quanto è 'questa statua qui', la causa è Policleto, e cioè 'questo scultore qui'. Ma lo è κατὰ συμβεβηκός, e cioè « per accidente », « perché è accaduto (συμβέβηκε) che lo scultore fosse Policleto ». Segue che, se Peleo è padre di Achille, lo è « perché è accaduto » che il padre fosse Peleo. Quello che vale per la causa motrice, vale anche per la causa materiale, che non è il marmo in quanto marmo, ma il marmo in quanto è 'questo marmo qui', così come la carne e le ossa di Achille sono 'questa carne e que-

ste ossa qui': giacché « con questa carne e quest'ossa qui Callia, e con quest'altre Socrate » (*Met.* Z 8, 1034 a 5: *Phys. l.c.*: cf. *An. Post.* I 31, 87 b 30). E quindi anche questa volta, è « perché è accaduto », che Achille è in 'questa carne e in queste ossa qui'.

È accaduto. E come è accaduto? Per necessità? Nel *De generatione et corruptione*, al cap. II del libro II, Aristotele distingue due specie di necessità: una che va dall'antecedente al conseguente, e per la quale, dato il primo, si può senz'altro concludere al secondo, e l'altra che va dal conseguente all'antecedente. La prima è la necessità logica e formale, l'altra è la necessità storica e di fatto. Per quest'ultima, se c'è Achille, è necessario che che egli abbia avuto un padre, ma, dato Peleo, non segue di necessità che ne debba nascere Achille. È la necessità *ex hypothesi*, che si esprime col « se », ed esclude ogni necessità. Stando ad essa, Aristotele, posto di fronte al problema sollevato da Teodoro Crono, per cui, se di due proposizioni, l'una essendo vera, l'altra è di necessità falsa, e questa necessità deve valere anche per il futuro, anche quando si tratta di eventi, risponde con l'esempio della battaglia navale, la quale è necessario che domani o ci sia o non ci sia, ma come non è necessario che ci sia, così non lo è neanche che non ci sia: ci sarà se ci sarà, e non ci sarà se non ci sarà (*De int.* 9, 18 b 25).

Torniamo alla *Metafisica*: libro E, cap. 2, p. 1027 a 7: « La causa di ciò che è o accade per accidente, è essa stessa per accidente ». Che cosa significhi, ci viene spiegato al cap. 3, p. 1027 a 29.

Che esistano principi e cause che nascono e periscono senza alcun processo di generazione e di corruzione, è evidente. Ove così non fosse, poiché la generazione e la corruzione non sono possibili se non per una causa la quale non sia accidentale, tutto sarebbe per necessità.

E di fatti, la tal cosa accadrà o non accadrà? Se accadrà quest'altra, e se no, no. Ma quest'altra, a sua volta,

accadrà, se ne accadrà un'altra. E così è chiaro che, partendo da un istante determinato (posto nel futuro) e procedendo per successive sottrazioni di tempo, si arriverà al momento presente. E allora, il tale morrà o di malattia o di morte violenta, (e ciò accadrà) se uscirà, e uscirà se avrà sete, e avrà sete se accadrà questa o quest'altra cosa, e così si arriverà al momento presente o ad alcuna delle cose già accadute: ad esempio, se ha sete, ed ha sete se mangia cibi piccanti. Ora questo accade o non accade, per modo che egli di necessità morrà o non morrà.

Il discorso è il medesimo, se, saltando oltre il presente, la cosa si guardi in rapporto al passato, perché questo, e intendo il passato, esiste già di fatto in qualche cosa. Per modo che tutto quello che accadrà, accadrà di necessità: per esempio, che chi ora è vivo, morrà. E di fatti qualcosa è già accaduto: per non dire altro, il fatto che il suo corpo, pure essendo uno, alberga in sé i contrari. Se morrà di malattia, o di morte violenta, questo non è ancora determinato, ma (l'una delle due cose accadrà o non accadrà) se accadrà questa o quest'altra. Ed è chiaro che (risalendo la serie), si arriva a un determinato principio, ma questo non rinvia più ad altro. E però esso principio sarà costituito da quello dei due termini dell'alternativa che la *tyche* vorrà che accada, ὁπότερ' ἔτυχεν, ma la causa di tale accadere non è in nulla d'altro, αἴτιον ... ἄλλο οὐθέν.

Riprendendo l'esempio di Achille, dal quale il nostro discorso è partito, noi possiamo concludere, e, per dir meglio, dobbiamo, che, se Achille è figlio di Peleo e lo è in questa carne e quest'ossa qui, perché è accaduto che il padre fosse Peleo e la carne e le ossa di cui egli è fatto fossero queste qui, Achille, in quanto è uomo, « la forma essendo indivisibile » (*Met.* Z 8, 1034 a 8), non è stato generato, e, in quanto è questo uomo qui, è, in ultima analisi, figlio della *tyche*, ed ha come causa il nulla.

Per quanto la conclusione possa parere paradossale, e addirittura assurda, essa non solo si trae dai testi che

abbiamo letti, ma è inevitabile perché nasce dall'antinomia irriducibile che è tra forma ed evento, o, se volete, tra logicità e storicità. E difatti partiamo da un evento individuale: A è accaduto perché è accaduto B, e B perché è accaduto C, e così via. Ora, una delle due: o la serie si chiude in circolo, o rimane aperta. Se la chiudete in circolo cadete nella teoria ciclica degli Stoici, dove la difficoltà non sta nel fatto che tutto è per necessità, e ogni individualità dilegua, ma nel fatto che il circolo è tale solo di nome. E di fatti a che velocità gira? O a una velocità infinita o a una velocità determinata. Se a una velocità infinita, tutto è fermo, se a una velocità determinata, questa deve dipendere da una causa esterna al sistema, e questa causa non può essere che una causa arbitraria: chiuderla in circolo significa infatti ricadere nella stessa aporia. Se la serie va all'infinito, poiché ogni suo termine presuppone infinite serie, l'universo cade nel caos, giacché ogni ritorno è impossibile e gli eventi individuali finiscono col dissolvere ogni costante e quindi ogni forma. Questo dice Aristotele, quando scrive che altrimenti tutto sarebbe per necessità, questa necessità non essendo altra se non quella prepostera dell'accidente, che, come abbiamo visto, è quella che egli chiama *ex hypothesi* e che si esprime col « se ». Ed è per questo che, in omaggio ai fenomeni, egli la serie la interrompe nella tautologia dell' ὁπότερ' ἔτυχεν, che è la tautologia che si fa tutte le volte che di un evento, e cioè di una *tyche*, si dice che è dovuto alla *tyche*.

Ora, dire la *tyche*, e ce lo dichiara lo stesso Aristotele, equivale a dire il nulla. Ma fare il nulla causa degli eventi individuali significa assolutizzarlo, e allora *tyche* o nulla non sono che parole che esprimono solo la nostra ignoranza e nascondono il mistero che ci trascende. Volete dire Dio? Lo diceva Platone, e lo dico anche io.

Mettiamo la cosa in termini più semplici. Apriamo il catechismo. La prima domanda è: chi t'ha creato? Aristotele risponde la *tyche*, e cioè il nulla. Il catechismo dice Dio. Qui è tutta la metafisica.

LE PROFESSEUR DIANO EXPLIQUE ARISTOTE

***Métaphysique* XII, 7, 1072 a 24**

L'on connaît le début du ch. 7 du Livre XII de la *Métaphisique* d'Aristote:

« Puisqu'il est admissible qu'il en soit ainsi » (que l'acte soit antérieur à la puissance et que le mouvement premier soit le mouvement circulaire) « puisque d'ailleurs, s'il n'en va pas ainsi, tout doit provenir de la Nuit, de la Confusion universelle et du Non-être, la question est résolue: il existe quelque chose de toujours mû d'un mouvement sans arrêt et ce mouvement est circulaire (ce qui est évident non seulement en vertu d'un raisonnement, mais d'une constatation de fait), de sorte que le Premier Ciel est éternel. Il existe par conséquent aussi quelque chose qui le meut » (1072 a 19-24).

L'on sait aussi que la ligne qui suit est d'une lecture difficile; voici le texte donné par Ross:

> ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.

= « mais puisque ce qui est mû et (est) moteur (est) au milieu » par conséquent « il y a quelque chose qui, sans être mû, meut, être éternel, substance et acte ».

Or, voici que, dans son édition scolaire du Livre XII, publiée à Bari en 1948-1949 (Aristote, *Metafisica*, Libro XII, Testo e traduzione a cura del Prof. Carlo Diano, Adriatica Editrice, Bari), le Professeur Diano propose une lecture révolutionnaire:

> ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ ‹μή›, μέσον τοίνυν ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ.

= « Mais, puisque ce qui est mû (peut être) aussi bien moteur que non, alors il y a au milieu quelque chose qui est moteur sans être mû . . . »[1].

Comment le professeur Diano en est-il venu à restituer la négation μή?

Tout d'abord, *il* faut savoir que la chute d'une négation au cours du travail des copistes n'a rien d'invraisemblable, malgré l'apparence. *Bien* sûr, la suppression d'une négation change complètement le sens! Mais *il* n'est pas rare que le copiste, dont le travail mécanique engourdit l'esprit, néglige de recopier un aussi petit mot.

Ensuite, le Professeur Diano est avant tout un philologue. Et c'est précisément la leçon qu'il entend nous donner: le travail philologique peut être de la plus grande importance pour le philosophe. *Ici*, par exemple, il ne s'agit de rien de moins que du nerf de la preuve de l'existence de Dieu.

Or donc, notre philologue est heurté, dans le texte que donne Ross, par la place irrecevable occupée par τοίνυν. Ce mot doit toujours prendre la seconde place, *il* ne peut donc venir après le temps d'arrêt que nous marquons aujourd'hui par la virgule.

La conséquence inévitable est que quelque chose a dû tomber dans le contexte immédiatement antécédent.

Il n'est pas interdit à un philologue de connaître la logique. Et, en particulier quand il étudie un texte du fondateur de la Logique, il lui est recommandé de se souvenir des exigences et des procédés de la logique aristotélicienne.

Or, *une première remarque* s'impose si l'on admet le texte reçu: Aristote commet un cercle vicieux: « Puisque ce qui est mû et est moteur est au milieu, partant il y a quelque chose qui meut sans être mû ». Mais la seule

1. Traduction Diano: « Et puisque ce qui est mû (rentre) aussi bien (sous ce qui) meut et (sous ce qui) ne meut pas, au milieu (entre les deux espèces), il y a, partant, quelque chose qui meut sans être mû . . ., etc. ».

raison de dire que ce qui est mû est « au milieu », c'est de supposer déjà — avant de l'avoir prouvé — qu'il existe avant lui un moteur non mû. Cette faute de logique, on ne peut admettre sans graves raisons qu'Aristote l'a commise, alors qu'il a parfaitement conscience d'être exactement au point crucial de son raisonnement.

Mais, d'autre part, *une seconde remarque* est possible à qui connait cette partie (hélas! trop oubliée . . .) de la Logique d'Aristote, et qui s'appelle *Les Topiques*. Aristote y fonde sa « dialectique », très différente sans doute de la dialectique platonicienne, et pourtant encore tributaire sur beaucoup de points des procédés platoniciens. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'Aristote se soit souvenu de la fameuse méthode de « Division », qu'il critique certes comme étant un « syllogisme impuissant », mais qui garde néanmoins le privilège d'une clarté toute graphique: le syllogisme διαιρετικός, qu'Aristote emploie plusieurs fois sans prendre la peine de s'en expliquer pour la bonne raison que c'était un procédé courant dans l'école de Platon.

Le terme de μέσον (milieu, intermédiaire) ne suggère-t-il pas une « division » platonicienne appliquée aux notions de « moteur » et de « mû »? On doit, en effet, envisager à leur propos toutes les hypothèses possibles: l'exhaustivité est garantie par la dichotomie platonicienne.

moteur ←——————→ non-moteur

mû ←————→ non mû   mû ←————→ non mû

(cette quatrième hypothèse, celle d'un non-moteur-non-mû, est à éliminer de suite comme ne correspondant à rien).

Restent trois hypothèses « faisables »:

moteur-mû ~ moteur-non-mû ~ non-moteur-mû

Entre le moteur-mû et le non-moteur-mû, deux hypothèses réalisées fréquemment sous nos yeux, s'insinuera

donc une troisième hypothèse *au milieu*: celle due Moteur-non-mû. Il restera à se demander ensuite si, à cette hypothèse, une réalité correspond. Du moins, l'argumentation peut procéder en toute sécurité: l'hypothèse d'un moteur non mû, donc éternel, substance et acte, est plausible *a priori*, en vertu de la méthode platonicienne de division.

Et alors il suffit de restituer la négation μή, de reporter la virgule avant μέσον, pour éviter du même coup le cercle vicieux et la faute de grammaire.

N'est-ce pas assez pour rendre le texte de Diano recevable?

PAUL GRENET

EURIPIDE AUTEUR DE LA CATHARSIS TRAGIQUE

A MIRCEA ELIADE

en signe d'admiration et d'amitié

Catharsis tragique: la « purgation » que la tragédie, selon la définition d'Aristote, opère « au moyen de la pitié et de la crainte ». Vieux problème, qui depuis la Renaissance n'a jamais cessé d'être débattu, et qu'on vient de reprendre en ces années mêmes. De ce problème j'annonce la solution.

Je dis « j'annonce », parce que je n'ai rien fait pour la chercher. Je l'ai trouvée par hasard et toute faite dans une suite de textes qui, l'un après l'autre, sont venus presque d'eux-mêmes s'aligner en marge d'un mysterieux ἀπαθῶς d'Euripide. Ce fut un don de la Tyché, « dont les œuvres, comme disait Ion de Chios, sont quelquefois semblables à celles de la Sagesse ». C'est de ce don que j'apporte la nouvelle. Et puisque ces textes se suffisent à eux-mêmes, je n'ai qu'à les exposer.

Et voici le texte dont je suis parti: Euripide, *Hélène*, vv. 1151-54: (n. 1)[1]

> Vous êtes des insensés, vous tous qui vous donnez comme tâche d'acquérir les marques de la vaillance dans les combats et parmi les lances guerrières . . .

Et après? πόνους ἀπαθῶς θνατῶν καταπαυόμενοι lit-on dans le grec. Les éditeurs corrigent le texte. Ils écrivent, avec Musgrave, ἀμαθῶς au lieu d' ἀπαθῶς. Malgré cela on n'en tire aucun sens qui soit valable. Les traducteurs font de leur mieux. Mais au prix de quelles violences! Et quand on y regarde de près, tout s'écroule.

1. Les numéros entre parenthèse renvoient aux textes donnés à la fin de l'article.

Disons d'abord que πόνους θνατῶν indique — et cela à cause même de sa forme — les πόνοι ou « souffrances » auxquelles tous les hommes, du seul fait qu'ils sont hommes, se trouvent exposés, en d'autres termes, les maux qui sont inséparables de la condition mortelle. Personne n'a le pouvoir de les éviter quand ils arrivent. Ils nous dépassent aussi bien dans leur origine que dans leur cours, et, aucune des causes de ce monde ne suffisant à les expliquer, on s'en rapporte aux dieux ou à la tyché. D'où des expressions telles que τὰ θεῶν, τὰ τῆς τύχης pour les signifier. « Il faut supporter τὰ δαιμόνια — dit Périclès en parlant de la peste — en se rendant compte qu'ils sont inévitables »[1]. Τὰ δαιμόνια: il veut simplement dire: les événements dont la cause est au delà de notre entendement. C'est par rapport à ces πόνοι, et, dans le cas particulier, aux « épreuves de la malheureuse Hélène », qu'Euripide dans la strophe qui précède pose le problème de la divinité.

Le deuxième point à établir c'est que καταπαυόμενοι dans sa forme moyenne est un hapax. On ne peut lui donner d'autre valeur que réfléchie. En outre il est un présent. L'action qu'il exprime est donc coordonnée et parallèle à celle qui est exprimée par κτᾶσθε, « vous vous donnez comme tâche d'acquérir ».

On comprend par là en quoi consiste l' ἀφροσύνη, « le manque de raison », des gens auxquels le poète fait allusion. Car y a-t-il une conduite plus irraisonnable que d'aller chercher les ἀρεταί dans la guerre, c'est-à-dire dans les πόνοι qu'elle apporte, tandis que pour les πόνοι de la condition mortelle on s'applique à s'en délivrer ἀπαθῶς? Nous sommes au printemps de 412, quelques mois après le désastre de Sicile. L'allusion concerne Alcibiade et ses amis.

Mais, avant d'en venir à ἀπαθῶς, il nous faut rappeller un passage de Thucydide, I, 123, où les Corinthiens disent aux Spartiates: « il est bien dans vos traditions de gagner

1. Thuc. II 64, 2.

vos mérites dans les épreuves ». La traduction est de M.me De Romilly. En grec: ἐκ τῶν πόνων τὰς ἀρετὰς κτᾶσθαι. Nous avons là une formule. Le fait de la retrouver dans un texte tel que le nôtre, nous montre que c'était un slogan des hétairies dorisantes et — il faut ajouter — anaxagoréennes, qui l'année suivante allaient renverser la démocratie. A ce moment Alcibiade était encore a Sparte.

Et venons à ἀπαθῶς. Chez Harpocration[1] on lit: (n. 2)

> ἀπαθῆ au sens de πάθη, qui ne se sont pas produits dans la réalité, est employé par Antiphon au livre premier de l'*Alêtheia*.

Qu'il y ait quelque rapport entre notre ἀπαθῶς et l'adjectif d'Antiphon, on peut le supposer. D'autant plus que c'est à la τέχνη ἀλυπίας, à l'art de se rendre exempt de tout chagrin, que καταπαυόμενοι renvoie, et que c'est le Sophiste Antiphon que nos sources indiquent comme auteur de cet art.

On dit — lit-on dans les *Vies des Dix Orateurs*[2], à propos d'Antiphon de Rhamnunte —

> on dit qu'il composa des tragédies, seul et avec Denis le Tyran. Au temps où il s'adonnait à la poésie, il institua un art de guérir les chagrins, analogue à celui que les médecins appliquent aux maladies: à Corinthe, près de l'agora, il disposa un local avec une enseigne où il se faisait fort de traiter la douleur morale au moyen de discours: il s'enquérait des causes du chagrin et consolait ses malades (trad. de L. Gernet).

Il est à peine nécessaire de remarquer que sous le nom de l'Orateur ce texte confond trois personnages: l'Orateur, le Sophiste et le Tragédien. Pour les deux premiers la confusion rentre dans la règle: pour le Tragédien on verra

1. Diels *Vs.*⁶ 87 [80] B 5.
2. Ps. Plut. *Vit. X Orat.* (= Diels Vs.⁶ l.c. A 6).

que ce n'est pas sans cause. Que la τέχνη ἀλυπίας revienne au Sophiste, on l'admet généralement. Si ἀπαθῆ s'y rapporte, nous en aurions la preuve. En même temps il serait établi que c'était dans son œuvre *Sur la Vérité* qu'il avait traité de cet art.

Donnons à l'adverbe employé par Euripide la signification qu'Harpocration nous atteste pour l'adjectif d'Antiphon. Qu'en ressort-il? Évidemment que les gens visés par Euripide se délivraient des souffrances propres aux humains, sans les avoir encore éprouvées dans la réalité, c'est-à-dire avant même de les subir.

Par quel moyen? À s'en tenir à ce qu'Harpocration nous en dit, le seul moyen auquel on puisse penser c'est la *praemeditatio futurorum malorum*, la « prévision des maux à venir », qui, selon le témoignage de Cicéron, était pratiquée par Aristippe et qu'Épicure rejetait. C'est seulement par rapport à celle-ci qu'on peut parler d'« épreuves auxquelles rien ne correspond dans la réalité ».

C'est de cela qu'il s'agit. Nous en avons la preuve documentaire dans un fragment du *Thésée* d'Euripide [3] qui nous a été conservé par l'auteur de la *Consolation à Apollonius*, par Galien et par Cicéron. Le voici: (n. 3)

> C'est un sage qui m'a appris cela, et je m'étais accoutumé à m'exposer en ma pensée aux coups du sort et aux soucis possibles. Je m'infligeais à moi-même l'exil loin de ma patrie, j'imaginais des morts prématurées, et d'autres malheurs, afin que si je devais être atteint un jour par un des maux que je me figurais en mon esprit, le coup n'eût pour moi rien de nouveau et que je n'en ressentisse plus âprement la morsure.

Qui est ce sage? Anaxagore, nous disent Galien et Cicéron.

> Quand on vint lui annoncer la mort de son fils — écrit

3. Fr. 964 N² (= Eur. *Fragm.* N., *Theseus* 392).

> Galien [4] — il ne changea en rien son maintien et dit: — "Je savais que j'avais engendré un mortel"! Euripide s'empara de cette idée et la fit exposer à son Thésée.

Nous trouvons la première allusion à la mort du fils d'Anaxagore dans l'*Alceste* [5], qui fut réprésentée en 438.

> Je sais un homme — chante le Choryphée en consolant Admète — appartenant à mon *genos*, qui vint à perdre un fils digne d'être pleuré, le seul qu'il eût à son foyer. Et néanmoins il supporta le coup avec une force d'âme égale à son malheur, quoiqu'il restât sans enfants, quand déjà il penchait vers la saison des cheveux blancs et qu'il était bien avant dans sa vie.

Dans l'antistrophe [6] il reprend:

> Tu étais heureux dans ton destin, tu n'avais aucune expérience du malheur, quand ce chagrin s'est abattu sur toi.

« Tu n'avais aucune expérience du malheur »: ἀπειροκάκῳ dit le grec. C'est la même idée qui dans le fragment du *Thésée* est exprimée par μὴ νεῶρες « rien de nouveau ». Le motif est technique. Cela nous est démontré par un autre passage de la même tragédie. Après la mort d'Alceste, le Choryphée, en s'adressant à Admète, lui dit: [7]

> Admète, il te faut supporter cette épreuve. Tu n'es ni le premier des mortels ni le dernier qui perde une noble épouse. Rends-toi compte que tous nous devons mourir.

Et Admète de lui répondre:

4. Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.* IV 7 p. 392 M (= *SVF* III 482).
5. vv. 903 ss.
6. vv. 926 ss.
7. vv. 416 ss.

Je le sais. Ce n'est pas à l'improviste (ἄφνω) que ce malheur s'est abattu sur moi.

Le comportement d'Anaxagore passa bientôt en paradigme, et le thème devint technique. C'est ainsi que nous le trouvons chez Platon. A côté d'Anaxagore on rappelle parfois l'exemple de son grand disciple, Périclès, à qui la peste de 430 emporta deux fils. Voilà ce qu'en écrivait Protagoras.[8] (n. 4)

En huit jours seulement il vit mourir ses fils. Ils étaient à la première fleur de leur âge et beaux. Mais il supporta leur perte sans donner signe de chagrin (νηπενθέως ἀνέτλη). Car il affectait la sérénité de l'âme, ce qui lui était de grand avantage dans la vie de tous les jours (κατὰ πᾶσαν ἡμέρην) en lui assurant un destine facile et l'absence de toute peine (εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην).

Νηπενθέως, εὐδίη, εὐποτμίη, ἀνωδυνίη ont une valeur technique. Les trois derniers termes ne sont que des variations de ἀλυπία. Et pour ce qui est de l'adverbe νηπενθέως, nous trouvons l'adjectif qui lui correspond dans le νηπενθεῖς ἀκροάσεις, « auditions aptes à faire oublier le chagrin » dont Philostrate nous parle à propos de la τέχνη ἀλυπίας d'Antiphon. La coïncidence n'est certes pas due au hasard. C'est aussi à Antiphon que κατὰ πᾶσαν ἡμέρην renvoie.

Mais écoutons Périclès lui-même, tel que Thucydide le fait parler la même année devant le peuple terrifié par le fléau (II, 61). (n. 5)

Le grand changement — dit-il — qui tout à coup s'est produit dans notre situation a tellement frappé vos esprits que vous n'avez plus la force de persister dans vos résolutions d'autrefois. C'est que tout événement

8. Diels *Vs.*[6] 80 [74] B 9.

soudain et inattendu et qui plus que tout déconcerte la raison, retient et assujettit la faculté de juger.

Il n'y a aucune possibilité de doute. Nous avons là un nouveau document sur la *praemeditatio*, dont les textes précedents nous ont fourni les éléments. Αἰφνίδιον, ἀπροσδόκητον répètent la même idée que nous avons vue exprimer par μὴ νεώρες, ἄφνω et ἀπειροκάκῳ.

Quelques lignes après on lit un ἀπαλγήσαντας τὰ ἴδια « en retranchant de vos cœurs le chagrin pour les malheurs qui ont frappé vos maisons », qui au point de vue de la langue est une nouveauté. C'est certainement à un terme de la τέχνη ἀλυπίας que nous avons affaire, mais j'y vois aussi une allusion à la double perte qui venait de ravager sa maison. Il ne pouvait en dire davantage, parce qu'il était un γενναῖος, c'est-à-dire, un grand homme. Thucydide, qui l'était aussi, n'en dit rien non plus.

Avant de tirer nos premières conclusions, lisons le contexte dans lequel Galien et la *Consolation à Apollonius* nous donnent le fragment du Thésée. Et commençons par Galien, qui par Posidonius, remonte au *Thérapeutikos* de Chrysippe[9]. (n. 6)

Tout événement — écrit-il — auquel on n'est pas préparé (ἀμελέτητον) et qui dans sa nouveauté même nous arrive tout d'un coup, nous déconcerte et nous fait sortir de nos convictions habituelles. Mais s'il s'agit d'une chose pour laquelle on est déjà exercé (ἀσκηθέν) et à laquelle on s'est déjà habitué, et cela depuis quelque temps, ou bien on n'en est pas frappé et aucune émotion ne nous trouble, ou, si cela arrive, ce n'est que pour un temps très court. Voilà pourquoi il disait qu'il faut se loger d'avance (προενδημεῖν) dans les choses de ce monde et en user avant qu'elles soient comme si elles étaient déjà là. Par ce προενδημεῖν il entendait, d'après Posidonius, qu'il faut d'avance se représenter et se figurer les

9. Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.* IV 7 p. 392 M (= *SVF* III 482).

maux qui peuvent nous atteindre dans l'avenir, et par ce moyen s'y accoutumer peu à peu, comme s'ils étaient déjà arrivés. Sur quoi il s'en rapportait à Anaxagore, etc.

Ce texte nous offre un commentaire qu'on ne saurait désirer plus clair ni plus complet sur l' ἀπαθῆ d'Antiphon et sur l'adverbe employé par Euripide. Mais il nous fournit aussi un autre terme qu'on doit considérer comme technique et qui remonte au Ve siècle: ἀμελέτητον.

D'abord un texte de Plutarque. Dans le traité *Sur la tranquillité de l'âme* (476 D-E) on lit: (n. 7)

> (L'âme) qui s'exerce (μελετῶσα) dans la représentation des maladies, de la douleur et de l'exil . . .

Et peu après:

> Il y a des gens qui frissonnent rien qu'à entendre Ménandre s'écrier: « On ne peut dire, tant qu'on est en vie: — cela ne m'arrivera pas »! Ils ne savent qu'aucun bien ne nous assure une vie exempte de chagrin autant que cette sorte d'exercice qui nous met en condition de regarder les événements les yeux grand ouverts.

Et voilà Euripide, *Alexandre*, fr. 46: (n. 8)

> Tous nous devons mourir: et comme ce malheur est commun, la sagesse nous exerce à n'en souffrir qu'avec mesure.

Cicéron emploie dans la même signification *meditari*. Προμελετᾶν, *praemeditari*, appartient déjà à la langue du Ve siècle. Qu'il ne soit pas attesté pour les maux à venir, ce n'est dû peut-être qu'à l'état de notre tradition.

Mais il y a encore une conclusion à tirer. La célèbre μελέτη θανάτου du *Phédon* (81 a) (n. 9), à laquelle Socrate donne le nom de *catharsis*, n'est en rien le propre de Platon. C'est lui-même qui nous le dit. La structure de

la phrase où il l'introduit montre — la grammaire seule y suffit — qu'il se sert d'une formule connue: ἢ οὐ τοῦτο ἂν εἴη μελέτη θανάτου; « n'est-ce pas en cela que consiste l'exercice de la mort? »

Dans ce qui précède le texte est, comme je le crois, mutilé, et le ῥᾳδίως qui, venant après τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα (sujet sous-entendu « l'âme ») n'a aucun sens, n'est probablement que le reste d'une allusion au ῥᾳδίως ζῆν d'Antiphon. En tel cas, l'intégration la plus simple serait ‹ καὶ ὡς ἀληθῶς ζῶσα › ῥᾳδίως « qui réellement s'exerce à la mort et vraiment vit en dehors de toute peine ». Quoi qu'il en soit, la pointe polémique de τῷ ὄντι nous conduit dans la même direction.

Je dirai plus. Les philosophes auxquels Socrate fait allusion, à propos de cette *meditatio mortis* qui impliquait un complet détachement des biens de ce monde, ne sont qu'Anaxagore, qui en avait donné l'exemple, et ceux qui l'avaient suivi en toute pureté de cœur. Socrate était le plus pur. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point, mais je ne puis pas m'y arrêter.

Voici le contexte de la *Consolation à Apollonius* [10]: (n. 10)

> « Je n'aurais jamais cru que cela pût m'arriver » — dit-on — « et je ne m'y attendais pas non plus ». Mais tu devais bien t'y attendre, et avoir condamné d'avance l'incertitude et la nullité de la condition humaine. Tu n'aurais pas été surpris sans préparation comme par une attaque soudaine des ennemis.

« Sans préparation »: ἀπαράσκευος. Une glose de Pollux nous informe que ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ, « l'âme sans préparation », avait été employé par Antiphon dans son œuvre *Sur la vérité* (n. 11). Γνώμη — on le sait — est un terme technique des Anaxagoréens. Mais on se souvient de ce que Socrate dit dans le *Phédon* (67 d): (n. 12)

10. 112 c-d.

Ne serait-ce donc pas . . . une chose ridicule de la part d'un homme qui se serait préparé (παρασκευάζονθ' ἑαυτόν) sa vie durant à rapprocher le plus possible sa façon de vivre de l'état où l'on est quand on est mort, de s'irriter (ἀγανακτεῖν) ensuite contre l'événement lorsqu'il se présente à lui? (trad. de L. Robin).

Ce passage nous permet de donner son vrai sens à un vers de l'*Héraclès* d'Euripide, dont on a jusqu'ici douté. Παρεσκευάσμεθ' ὥστε κατθανεῖν, dit Héraclès au comble de son malheur: « j'ai la préparation qu'il me faut pour en finir avec cette vie » (v. 1242). Ce n'est pas tout: ἀγανακτεῖν « s'irriter », « se révolter », qui, avec ses divers synonymes, reparait au sens technique dans l'analyse que Platon fait de la tragédie au x livre de la *République*, n'est pas lui non plus une nouveauté. Il appartient à un des lieux communs de la τέχνη ἀλυπίας, celui de l'homme de qualité qui fait face à l'infortune.

Il faut supporter les coups du sort sans ressentiment (μὴ παλιγκότως) — lit-on au fragment 572 de l'*Oenomaos* d'Euripide: — alors on est un homme parfait. Mais ce sont des leçons que l'on sait donner: les appliquer, c'est plus difficile (trad. de G. Duclos) (n. 13).

L'ἐπιεικής même qu'on lit dans la *République* trouve son précédent dans le fragment 274 de l'*Augé*: (n. 13)

Le fait d'être ἐπιεικής, homme de bien, est un avantage dans le malheur.

Concluons. Antiphon avait traité de la τέχνη ἀλυπίας dans l'*Alétheia*. Elle comprenait non seulement le thème jusqu'ici connu de la vie adonnée aux plaisirs, mais aussi le thème plus spécifique de la *praemeditatio* des maux à venir. Cela avant l'*Alceste* d'Euripide qui est de 438.

Mais sur ce dernier point, comme sur bien d'autres, il ne faisait que suivre Anaxagore. Et si l'on considère que

pour Anaxagore la pratique de la mort n'était que le couronnement d'une vie qu'il avait consacrée aux études — l'ἀπραγμοσύνη, l'oisiveté qu'on lui reprochait — dans le renoncement des plaisirs de ce monde, on voit bien la différence de classe. Euripide nous la fait remarquer en mettant dans la bouche d'Héraclès ivre la doctrine plus facile et grossière du Sophiste. Mais pour la sagesse qui prépare à la mort il s'en rapporte à celui qui se disait né pour contempler les cieux. Et pour qu'on ne se méprenne pas, il nous donne la clef de son allusion. « Car pour tous ces σεμνοί, pour ces gens à l'air auguste et sévère, aux sourcils froncés, — proclame Héraclès à la fin de sa tirade — la vie n'est pas une vie, c'est un malheur ». Σεμνός — on le sait — est technique pour indiquer Anaxagore et les Anaxagoréens de meilleur aloi. L'année même de l'*Hélène*, Eupolis, dans ses *Dèmes*, visant Alcibiade et ses amis, distinguait les ἀπράγμονες σεμνοί des ἀπράγμονες πόρνοι, les « oisifs augustes » des « oisifs débauchés », c'est-à-dire, les Anaxagoréens fidèles à l'esprit de leur maître et ceux qui, tout en se réclamant de lui, le trahissaient pour s'adonner aux plaisirs prêchés par Antiphon.

On n'a qu'à relire les vers de l'*Hélène* qui nous ont fourni notre point de départ, pour en comprendre dans toute son ampleur la portée.

Mais il est temps d'en venir au texte qui nous introduira au problème de la catharsis tragique. C'est un fragment de Timoclès [11], un poète comique contemporain d'Aristote. Cité pour la première fois par François Robortello, il a été repris par les modernes. Avec cette différence pourtant, que Robortello comprit de quoi il s'agissait, mais on ne saurait dire la même chose des modernes. Lisons-le. (n. 14)

Toi, écoute, si ce que je vais te dire a son prix. L'homme est né à la douleur. C'est là sa nature. Et des sujets

11. Fr. 453 K.

d'affliction la vie en apporte bon nombre en elle-même. Voilà pourquoi c'est en ce genre de consolations qu'il a trouvé l'art de soulager ses peines. Car les maux d'autrui ont leurs attraits qui font que notre esprit (νοῦς) oublie les siens. Et ce n'est pas seulement du plaisir qu'il y gagne, il y trouve aussi sa leçon. Veux-tu en avoir un exemple? Considère d'abord les poètes tragiques, vois à quel point ils sont utiles à tous. Un tel vit dans l'indigence: dès qu'il apprend que Télèphe s'est trouvé dans une situation pire que la sienne, il est mieux disposé à supporter sa pauvreté. Tel autre a des troubles d'esprit: il va voir l'*Alcméon*. Celui-ci a mal aux yeux: les Phinéïdes n'y voient guère. Un autre a perdu son enfant: Niobé le soulage. Celui-là est boiteux: il assiste au *Philoctète*. Voilà un vieillard qui est dans l'infortune: il n'a qu'à connaître l'*Oeneus*. Il suffit de se rendre compte que de quelque malheur que l'on soit atteint, d'autres l'on subi en plus grande mesure, pour qu'on soit porté à moins se plaindre de ses propres mésaventures.

Le premier fait qui doit retenir notre attention dans ce texte, c'est que ce qu'on lit dans la deuxième partie, à partir du huitième vers — « Veux-tu en avoir un exemple » — n'est que l'application de ce que la première présuppose et qu'Athénée, qui est notre source, a omis. C'est un fait de grammaire. On ne peut pas le mettre en question. J'ai traduit: « veux-tu en avoir un exemple ». Mot à mot: « En effet, considère d'abord les poètes tragiques, si tu veux ». Cela revient au même. La séparation des deux parties est nette. Elle est confirmée par l'analyse de la première. Il n'y a aucune possibilité de rattacher le ταύτας du cinquième vers à ce qui est introduit par γάρ au huitième. Non pas tant parce que ce pronom se rapporte en général à ce qui précède — car il y a des exceptions — mais à cause du contexte: à cause de οὖν « voilà pourquoi », qui le relie à ce qui précède, et surtout à cause de ce qui suit immédiatement après, introduit par le γάρ du même vers. Ce qu'on y lit serait bien étrange si l'interlocuteur

ne savait pas de quoi il s'agissait. Je ne fais aucune conjecture en disant que c'est un morceau de τέχνη ἀλυπίας que notre personnage nous débite.

« Le chagrin trouve un adoucissement dans l'exemple des autres » — lisons-nous au III livre § 58 des *Tusculanes* de Cicéron. Et au § 79: « c'est un argument usuel que de dire: — *non tibi soli*, tu n'es pas le seul ». Et enfin au livre IV § 62: *continet . . . omnem animi sedationem humana in conspectu posita natura*, « il suffit d'avoir devant ses yeux la nature de l'homme pour que tout troublement de l'âme s'apaise » (trad. de J. Humbert retouchée en quelques points).

Nous avons là des lieux communs. Mais ils l'étaient déjà au temps où Euripide écrivait son *Alceste*. Nous en avons vu déjà un exemple. Il y en a d'autres, et l'on en trouve autant qu'on veut dans les tragédies d'Euripide. Voici ce qu'il écrivait dans *Dictys*, donné en 430 avec *Médée*: (n. 15)

> Cesse tes pleurs. Jette les yeux sur les maux de ton prochain, tu seras plus patiente si tu veux réfléchir à combien de mortels souffrent dans les chaînes, etc. (fr. 332, trad. de G. Duclos).

L'auteur de la *Consolation à Apollonius*, en citant un passage célèbre du *Cresphonte*, le fragment 454, écrit: (n. 16)

> On voit les foules ravies d'enthousiasme quand elles entendent ces mots virils de Méropé:
> « Ce n'est pas moi la seule qui ait vu mourir mes fils et perdu mon mari. Des milliers de femmes ont eu le même destin que moi » (*Cons. Apoll.* 110 D).

Et a ce même propos il raconte le cas du poète Antimaque, qui vivait vers la fin du V^e siècle.

> Ayant perdu sa femme Lydé, qu'il aimait tendrement, il composa pour se consoler, l'élégie qui porte le même

nom, où il passe en revue tous les malheurs des héros, en tâchant d'adoucir sa douleur par l'exemple des autres (106 B-C).

Que la considération des maux d'autrui ne devait pas manquer dans la *praemeditatio*, on peut le croire. Cicéron nous l'atteste. Au § 58 dont nous venons de lire une partie, après avoir rappelé les premiers vers du fragment du *Thésée* et les mots d'Anaxagore, il ajoute:

> Je pense d'ailleurs que les choses se passent à peu près de même chez ceux qui devancent le malheur par la méditation et chez ceux que le temps guérit (trad. de J. Humbert).

Mais Timoclès aussi nous en donne un indice. C'est le mot νοῦς. Au IV siècle l'emploi qu'il en fait est un anachronisme. Il y a donc une allusion. En effet c'est le même mot qui dans le fragment du *Thésée* renvoie à Anaxagore.

Il me reste à parler de ψυχαγωγηθείς et de μεθ' ἡδονῆς. Ce sont des expressions techniques. Sur la première il n'y a pas lieu de s'arrêter. Je renvoie aux textes que M. Schuhl a réunis dans son beau livre sur *Platon et l'art de son temps*, p. 31 ss. et à l'interprétation qu'il en donne.

Ce terme et ses synonymes sont employés pour caractériser l'action de ce qui à travers les yeux et les oreilles a le pouvoir de charmer l'âme. Ici on le trouve employé pour la τέχνη ἀλυπίας. Ce n'est pas une nouveauté. Lorsqu'Euripide fait dire à la Nourrice de *Médée* (vv. 190-203) que les anciens « étaient dépourvus de sagesse », car, ayant inventé « les hymnes . . . pour égayer la vie en flattant les oreilles (τερπνὰς ἀκοάς), aucun d'eux n'a trouvé le moyen d'apaiser les lugubres chagrins des mortels par la musique et les chants de la lyre », lorsqu'il écrit cela, c'est à la τέχνη ἀλυπίας qu'il fait allusion, et nous savons qu'elle est antérieure à *Alceste*. Les mots τερπνὰς ἀκοάς renvoient, sans doute, aux νηπενθεῖς ἀκροάσεις d'Antiphon.

Aussi est-ce à la τέχνη ἀλυπίας qu'on doit rapporter le § 8 et le § 10 de l'*Hélène* de Gorgias. (n. 17)

> La parole — lit-on au § 8 — a le pouvoir de faire cesser la terreur, d'enlever la tristesse, de faire naître en nous la joie et d'accroître la pitié.

Et au § 10:

> Les incantations inspirées qu'on fait au moyen de paroles, amènent le plaisir et emmènent la tristesse. Car la force qui est en elles, dès qu'elle vient en contact avec la faculté qui fournit à l'âme ses représentations (τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς) la fascine et la persuade et fait qu'elle passe d'un état à l'autre.

Quelles sont au juste la signification et la fonction de cet « accroissement de la pitié », dont il est question au § 8, et que les éditeurs, Diels en tête, ont jugé faux et se sont efforcés en vain de corriger, nous allons le voir d'ici à peu. Quant au « plaisir », dont nous avions à traiter, la question qui se pose est de savoir en quel sens l'exemple des maux d'autrui a le pouvoir de le substituer à la peine dans l'âme qui déjà pleure sur son malheur.

J'ai à peine besoin de rappeler ce que Platon écrit à propos de la tragédie (n. 18). « C'est la partie de notre âme qui a soif de larmes » — lisons-nous dans la *République* (x 606 a), — c'est à cette partie que les poètes donnent l'occasion de « rassasier son désir ».

> Car la partie de nous qui est la meilleure, n'étant pas suffisamment fortifiée par la raison et par l'habitude, relâche sa surveillance sur cette partie pleureuse, sous prétexte que ce sont les malheurs d'autrui qu'elle se donne en spectacle, et qu'il n'y a pas de honte pour elle d'applaudir et de compatir (ἐλεεῖν) aux larmes qu'un autre qui se dit homme de bien répand mal à propos, qu'au contraire elle croit en tirer un profit, le plaisir (trad. de E. Chambry).

Le plaisir est donc celui qui naît du rassasiement de ce besoin qui est dans notre nature, et c'est la pitié, l'ἔλεος, qui en est l'intermédiaire, la pitié dont la συμπάθεια est la source. Il est naturellement de même quand on s'apitoie et qu'on pleure sur ses propres malheurs. Tel est le cas de la pitié que nous avons trouvée au § 8 de l'*Hélène* de Gorgias. Et c'est seulement en agissant sur la pitié et en l'accroissant jusqu'au moment où elle déborde et trouve son apaisement dans le plaisir résolutif des larmes, c'est seulement ainsi qu'on arrive à délivrer l'âme de la terreur et de la tristesse. Au temps où l'*Éloge d'Hélène* était composé (en tout état de cause après 428, et peut-être aussi l'année même de l'*Hélène* d'Euripide), le thème devait être assez technique pour que Gorgias se dispensât d'en dire davantage. On trouve les preuves de tout ce que nous venons de dire dans un morceau bien connu de Plutarque et chez Euripide.

> Les chants de deuil et le son de la flûte dans les funérailles — écrit Plutarque (*Quaest. Conv.* 657 A) — au premier abord émeuvent et ouvrent la source des larmes, mais en même temps qu'ils portent l'âme à s'apitoyer sur elle-même, ils la délivrent peu à peu de sa douleur en l'épuisant tout entière. (n. 19)

Écoutons maintenant Euripide. Dans *Iphigénie en Tauride* (vv. 484-6), Oreste, qui joue le rôle du γενναῖος, dit à sa sœur: (n. 20)

> Je ne trouve pas sage celui qui, à l'instant où il va mourir et que tout espoir de salut l'abandonne, croit adoucir la terreur de la mort en pleurant sur lui même.

Tout autre est le langage que le même Oreste tient dans *Électre* (vv. 290-6), même si la pitié dont il parle est celle qu'on éprouve pour les autres. Car comment avoir pitié pour les autres, quand on n'en ressent pas pour soi-même? (n. 20).

> Hélas, que dis-tu là? Et oui, hélas! Car la vue des maux même étrangers fait sentir leur morsure au cœur des mortels ... Ce n'est pas chez les gens grossiers et sans culture qu'on trouve la pitié, mais chez ceux qui savent. Ainsi n'en sortent-ils non plus sans dommage, si leur esprit en sait trop.

C'est le même reproche que Crantor adressera a ceux qui, en se refusant aux larmes et à la pitié, finissaient par éteindre dans l'homme les derniers restes de son humanité [12]. Et voici enfin un fragment de l'*Oenomaos*, le 573-ème, qui est certainement tiré du même dialogue auquel appartenait le fragment 572-ème, que nous venons de citer. « L'homme parfait supporte sans ressentiment son malheur », avions-nous lu. Ici se place la réplique: (n. 20)

> Les mortels trouvent du plaisir même dans les malheurs: c'est le plaisir de gémir et de verser des torrents de larmes. Ils soulagent par ces moyens (ταῦτα κουφίζει) les souffrances qu'ils éprouvent dans leur âme et déchargent (ἔλυσε) leur cœur de l'excès de la peine (trad. de L. Duclos).

Κουφίζει, ἔλυσε: on ne peut pas s'empêcher de rappeler sur ces mots le passage où Aristote, dans la *Politique* (1342 a 11), parle du « soulagement accompagné de plaisir » qu'éprouvent ceux « dont l'inclination est à la pitié et à la crainte », quand ils entendent les chants aptes à exciter ces sentiments, et dont l'effet est d'opérer dans leurs âmes « une espèce de catharsis »: πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς (n. 21). En effet ἔλυσε d'Euripide n'est qu'un synonyme de καθαίρειν. Pour ce qui est de la musique, voici les vers 608 ss. des *Troyennes*: (n. 20)

> Quelle douceur trouvent les malheureux aux larmes,

12. *Cons. ad Apoll.* 102 c-e, Cic. *Tusc.* III 12-13.

aux thrènes gémissants et aux chants de douleur (trad. de L. Parmentier)!

Le thème est assez commun chez Euripide, et c'est toujours de la τέχνη ἀλυπίας qu'il s'agit. Antiphon en avait traité. Le mélange du plaisir et de la peine que Platon analyse dans le *Philèbe*, Antiphon, selon le témoignage de Philodème (*Ant.* B 93), l'avait déjà considéré. C'était sur ce plaisir et sur la satiété qui le suit, que Chrysippe comptait pour que la raison pût faire entendre sa voix (*SVF* III 466-7), et Olympiodore nous dit que la catharsis des Stoïciens était identique à celle des Péripatéticiens (*ibid.* 489).

Le plaisir dont il est question dans le fragment de Timoclès n'est donc que le plaisir des larmes. Mais il est redoublé par l'universalisation qui est la prémisse de toutes les consolations. C'est elle qui est résolutive. Elle ôte au malheur ce qu'il a d'individuel et qui le rend absurde, fait surmonter le sentiment de révolte dont Platon nous parle, et qu'Euripide connaissait déjà, et par la pitié toute humaine qu'elle inspire ouvre la source des larmes, les adoucit, si déjà elles coulent. On ne pleure plus sur soi-même, on pleure sur l'homme. Et l'apaisement est plus facile. Car on touche dans l'espace et dans l'étendue du passé à la limite que les Consolations, et déjà Euripide dans l'*Alceste* (v. 1035), fixent dans le temps à venir.

Cette universalisation est résumée dans le κέκλαυσται par lequel Crantor (*Cons. Apoll.* 115 B) introduisait l'histoire du Silène qu'Aristote rappelait dans son *Eudème*: « on a pleuré depuis longtemps sur la condition des humains ». C'était à ce κέκλαυσται qu'il fallait arriver, pour qu'on n'eût plus à pleurer. La *praemeditatio* donnait le moyen d'y arriver avant que le malheur fût venu. On peut bien s'imaginer qu'on n'avait pas besoin de pleurer pour venir au bout de sa tristesse.

Tout cela était déjà constitué en théorie avant l'*Alceste*. Aucun des thèmes essentiels des Consolations de l'âge hellénistique n'y manque. Cette tragédie, dont personne encore

n'a pénétré le mystère, n'est en effet qu'une méditation sur la mort. Et je me demande si elle n'est pas une Consolation à Anaxagore: une consolation, écrite par un poète qui savait ce qu'est le cœur de l'homme, notre coeur, et qui se rendait compte qu'on ne peut se consoler quand on aime, même si la γενναιότης nous raidit et nous empêche de montrer notre chagrin. Ce qui est bien le cas d'Admète devant Héraclès. Car il était un γενναῖος, comme dit Héraclès. Mais les larmes qu'il cache à Héraclès, il les verse devant le Chœur, qui est son reflet. Et j'aime croire que ce soit à cela que Platon fait allusion dans la *République*, quand il écrit qu'il est impossible qu'un homme, tout ἐπιεικής qu'il soit, « soit insensible, et qu'il osera faire dans la solitude ce qu'il ne fait pas sous les yeux de ses semblables » (603 e-604 a). Car l'homme de bien (ἐπιεικής) qui vient de perdre un fils, dont il est question dans quelques lignes avant, n'est qu'Anaxagore.

Mais, pour revenir à notre question, une fois arrivé là, il n'était pas difficile de voir que la tragédie était la meilleure des « auditions aptes à guérir le chagrin », dont la τέχνη ἀλυπίας pouvait se servir. Il était impossible de ne pas s'en apercevoir. La relation dans laquelle la tragédie et l'art de l' ἀλυπία se présentent dans le fragment de Timoclès ne saurait donc être une construction de beaucoup postérieure à la constitution de ce dernier. En fait, ce n'est pas chez le seul Timoclès que cette relation de dépendence de l'une à l'autre se montre. Nous la retrouvons chez Platon, et déjà, au Vᵉ siècle, chez Gorgias.

Pour Platon, on n'a qu'à considérer les termes dans lesquels il pose la question de la tragédie. Je viens de citer ce passage.

> Un homme de bien — dit-il — à qui il est arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils ou de quelque autre objet très cher . . .

C'est le problème du deuil qu'il pose avant tout, et l'allusion ne saurait être plus claire.

Gorgias: c'est par rapport à la τέχνη ἀλυπίας que le § 8, que je viens de citer, s'explique. Immédiatement après il donne sa célèbre définition de la tragédie. On la connaît bien.

> La poésie est un discours en vers (ἔχοντα μέτρον). Ses auditeurs sont pénétrés d'un frisson de terreur, d'une pitié larmoyante, d'un regret qui se complaît dans sa douleur: par l'intermédiaire de ce discours les bonheurs et les malheurs des personnes étrangères font éprouver à l'âme des passions personnelles (trad. de P. M. Schuhl).

Mais voici par quels mots cette définition est introduite: « que cela soit ainsi je vais le montrer » — c'est à dire que les mots ont le pouvoir de « faire cesser la terreur, d'enlever la tristesse, de provoquer la joie, d'accroître la pitié » — « et il faut bien que je le montre au moyen de ce dont mes auditeurs ont expérience (καὶ δόξῃ δεῖξαι) ». Nous avons là l'équivalent du γάρ par lequel Timoclès passe de la théorie générale au cas particulier qui lui sert d'exemple. Dans le contexte de Gorgias la tragédie et ce qu'il dit au § 10 sur les « paroles des incantations inspirées » sont aussi des exemples.

Mais voici la preuve définitive. Elle nous est donnée par Épictète.

Manuel, 21: (n. 22)

> Aie tous les jours devant tes yeux la mort, l'exil et tous les malheurs qui paraissent redoutables, mais surtout la mort: et ainsi tu n'auras jamais aucune basse pensée ni non plus aucune folle ambition (trad. de P. Commelin).

Un florilège de Munich nous donne une rédaction plus courte et un peu différente de cette maxime. La fin surtout est remarquable non seulement au point de vue du contenu, mais aussi à cause de sa forme. Ἐνθυμεῖσθαι y est employé absolument au sens de s'affliger, sens qui n'est

attesté que pour l'attique du V^e siècle et pour Démosthène. On pourrait rendre le jeu de mots en traduisant: « et jamais rien ne fera que tu aies de la peine ni que tu t'en donnes plus qu'il n'en faut ». Cette rédaction est, sans doute, beaucoup plus ancienne que celle qui nous est donnée par Arrien. Je n'en dis guère davantage.

Voici le passage correspondant des *Dissertations*, livre I, ch. 4, § 23 (je le donne dans la traduction de Joseph Souilhé, à laquelle j'ai apporté quelques modifications): (n. 23)

> Mais ceci plutôt vaut la peine: s'exercer à supprimer de sa vie les lamentations et les gémissements, les hélas et les « malheureux que je suis! », et « voilà mon destin! », et « quelle malchance! »: apprendre ce qu'est la mort, l'exil, la prison, quelle est la partie de nous qui boit la ciguë, afin de pouvoir dire en prison: « Mon cher Criton, si cela plaît aux dieux, qu'ainsi soit-il! » et non pas: « Oh, malheureux vieillard, voilà donc ce qui était réservé à mes cheveux blancs! ». Qui s'exprime de la sorte? Pensez-vous que je vais nommer un homme obscur, un homme de condition humble? N'est-ce pas Priam qui parle ainsi? N'est-ce pas Oedipe? Les rois, tous tant qu'ils sont, disent-ils autre chose? Les tragédies que sont-elles d'autre sinon les accidents subis par des hommes qui se sont laissés prendre par l'admiration des objets extérieurs, ces mêmes accidents qu'on vous donne en spectacle *à tel où tel vers*? Car s'il était nécessaire de se faire *duper* pour arriver à comprendre qu'aucun des objets extérieurs, et qui ne dépendent pas de notre volonté, aucun de ces objets ne nous concerne, pour ma part, j'accepterais bien volontiers pareille *duperie* qui me permettrait ensuite de vivre une vie sereine et sans trouble.

Ces deux textes tranchent la question. La tragédie, dans sa fonction cathartique, n'est qu'un instrument de la μελέτη θανάτου inventée par Anaxagore, et c'est en relation avec celle-ci que cette fonction a *été* définie. « Διὰ μέτρου », « en vers », et ἀπάτη, « duperie », renvoient à Gorgias. La tragédie — avait-il écrit (B 23) — « est une duperie

21

mise en œuvre au moyen de mythes et de passions, une duperie dans laquelle celui qui dupe est plus juste que celui qui ne dupe pas, et celui qui est dupé est plus sage que celui qui n'est pas dupé. Car l'un maintient ce qu'il promet, et un homme qui n'est pas insensible se laisse facilement prendre au plaisir des discours ».

L'idée de la poésie comme duperie n'a rien de nouveau: on la trouve aux origines de la poésie des Grecs. Mais il est à propos de rappeler deux fragments d'Euripide où ἀπάτη est employé au sens technique. Ce sont les fragments 822 et 913. Dans le premier la « duperie » est celle des discours de consolation, dans le deuxième celle des « metéorologues ». Ce sont les mêmes « metéorologues » auxquels Gorgias se réfère au § 13 de son *Hélène* pour montrer à quel point on peut changer les opinions des autres au moyen de discours, « en faisant voir aux yeux de la δόξη des choses incroyables et dont on n'a aucune perception ».

Venons maintenant à la première de nos sources: Euripide, *Suppliantes*, vv. 176-183: (n. 23)

> Il est sage que celui que ses biens rendent heureux ait devant ses yeux la pauvreté, et que le pauvre attache ses regards sur les riches dans un esprit d'émulation pour que l'amour de la richesse le tienne, et que ceux qui ignorent l'infortune redoutent les revers qui excitent la compassion.

Et après une lacune dont on ne saurait évaluer l'étendue:

> ...et les chants que le faiseur d'hymnes enfante lui-même, c'est en éprouvant du plaisir qu'il les enfante. S'il n'en éprouve point, il ne pourrait pas, étant lui-même dans le malheur, charmer les autres. Au vrai il n'aurait non plus bon droit.

Aucun doute que ce ne soit à la théorie de la catharsis

que ces derniers vers se rapportent. Pour les gloser, on n'a qu'à en rapprocher le fragment 573 de l'*Oenomaos* et les vers 607 ss. des *Troyennes*, que nous avons cités à propos de Timoclès. Il y était question du plaisir des larmes, de la douceur que les malheureux trouvent aux thrènes gémissants. Ce sont là les moyens — avons-nous lu — qui soulagent (κουφίζει) leurs souffrances et déchargent (ἔλυσε) leurs cœurs de l'excès de la peine.

C'est la même théorie qui est visée dans ces vers. Car les chants que ce faiseur d'hymnes enfante lui-même ne sont que des thrènes. S'il en était autrement, « en éprouvant du plaisir » et « s'il n'en éprouve point » n'auraient pas de sens. Pour ce qui est du mot *hymne*, « il est employé — lit-on dans une scholie à Sophocle — pour n'importe quel genre de chants, soit pour les poèmes chantés et dansés, soit pour les chants thrénodiques ». Dans cette dernière acception on le trouve chez Anacréon, Eschyle, Sophocle, Aristophane, et dans la moitié des passages où Euripide l'emploie. Et l'on sait que dans l'*Odyssée* le chant de Démodoque sur la chute de Troie est un hymne. Aucune difficulté donc de ce côté.

Mais pourquoi « les chants qu'enfante lui-même »? Pourquoi « lui-même », et pourquoi « enfante »? Y a-t-il autre chose dans le répertoire de ce faiseur d'hymnes, de laquelle on puisse dire que ce n'est pas lui-même qui l'enfante? On n'a qu'à ouvrir la *Poétique* d'Aristote. Les seules parties qui appartiennent en propre au poète sont les parties chorales. Le mythe lui est donné par la tradition. Ce faiseur d'hymnes n'est donc que le poète tragique. Et il est probable que le droit dont il est question au dernier vers, n'est pas sans rapport avec l'idée exprimée par Gorgias à ce propos.

Remontons, au delà de la lacune, aux premiers vers. Un regard suffit pour se rendre compte que les vv. 177-8 sont interpolés, et assez gauchement d'ailleurs. Pour ne rien dire de ces quatre τε qui font chaîne, « et... et... et... et », on comprend bien qu'après les riches, on en vienne

aux pauvres, mais en tel cas le quatrième vers n'a aucun sens. Eliminons ces deux vers et lisons.

> Il est sage que le riche ait devant ses yeux la pauvreté
> et que ceux qui ignorent l'infortune la redoutent.

On le voit bien: les vv. 176 et 179 ne peuvent pas être séparés. C'est une même idée qu'ils expriment.

Nous connaissons cette idée, c'est l'idée de la *praemeditatio*: les deux vers qu'on y a ajoutés l'interrompent et la faussent. Une interpolation sur le même sujet a été signalée par M. Grégoire dans la réplique que Thésée fait au discours dont notre morceau fait partie.

Écoutez maintenant Térence, *Phormion* vv. 241 sq. (J. Humbert): (n. 24)

> Aussi est-ce quand la chance nous favorise le plus qu'il convient le plus de se demander comment on supporterait l'assaut du malheur ...

Qu'est cela sinon une variation et un développement du vers 179 des *Suppliantes*? Mais voilà la suite:

> Dangers, pertes, exil ...

C'est le fragment du *Thésée*. Il faisait donc suite au vers 179 des *Suppliantes*, telles que nous les lisons. Mais tout le morceau, tel que l'imitation de Térence, c'est-à-dire d'Apollodore, nous autorise à la reconstruire, appartient-il aux *Suppliantes* ou bien au *Thésée*? Au *Thésée*. Les vers 176-183 ne sont qu'un bloc erratique. Aucun lien ni pour le contenu ni pour la forme n'en justifie la présence dans le discours d'Adraste, dont ils interrompent, et assez mal à propos, la suite. Plusieurs éditeurs les ont éliminés.

Le fragment intégré ne comble pas la lacune. Qu'est-ce ce qui est tombé? Les vers 180-183 ont l'air d'être une réplique à une objection qu'Euripide venait de prévenir.

De tels procédés sont de règle dans ses tragédies. Nous en avons un exemple dans les vers qui suivent notre morceau. Quelle était cette objection? Nous la trouvons dans les *Tusculanes*. Si l'on passe sa vie à ne contempler que des malheurs, on vit toujours dans le malheur. Elle est impliquée par les derniers vers de la τέχνη ἀλυπίας qu'Héraclès nous débite dans l'*Alceste*. Nous les avons lus.

Mais ce ne sont que des conjectures. Ce qui est un fait, c'est qu'entre ce morceau et les textes d'Épictète que nous avons lus la correspondance est parfaite, même en ne considérant que ce qui nous est donné par les seules *Suppliantes*. La catharsis tragique n'était donc qu'un chapitre de la τέχνη ἀλυπίας.

Qui est l'auteur de cette théorie? Je dis que c'est Euripide. Le temps me manque pour en tenter une démonstration. Mais je dois ajouter que, à côté de cette catharsis, il en connaissait une autre, la seule admise par Platon. On les trouve réunies, l'une et l'autre, dans l'*Héraclès*. C'est un chœur de l'*Héraclès* que Platon transpose au commencement du II livre des *Lois*.

Pour en finir, relisons la formule de la définition d'Aristote: περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Quelle est la traduction qu'on doit donner de ces mots? On en discute depuis la Renaissance. Pourtant il n'y en a qu'une qui soit correcte, celle qui a été donnée par Henri Weil, et que Jean Hardy a le mérite d'avoir reprise: « qui par la pitié et la crainte accomplit la catharsis propre aux émotions de cette nature ». C'est la seule traduction que la grammaire autorise: bien plus, elle l'impose. Partant, c'est un fait. Ce sont des montagnes qui s'écroulent.

Ce fait établi, on n'avait qu'à y réfléchir pour en tirer les conséquences. Il présuppose, en effet, qu'il y eût une catharsis de la pitié et de la crainte en dehors de celle qui était opérée par la tragédie. La question posée, on serait peut-être arrivé aux conclusions auxquelles nos textes nous ont conduits. Henri Weil, auquel revient le mérite d'avoir compris la signification pathologique de la catharsis, ne

s'avisa point de le faire. Moi, non plus. Ce que je viens d'exposer, je le dois au hasard.

On n'a qu'à réunir l'interprétation de Robortello avec celle de Weil et de Bernays pour avoir, au point de vue théorétique sinon historique, la solution du problème.

« En assistant aux représentations tragiques — écrivait François Robortello en 1548 — les hommes s'accoutument aux plaintes, à la crainte, à la pitié. Cela fait que, quand ils se trouvent eux-mêmes dans l'infortune, ils en ressentent moins la douleur et la crainte ».

Il ne disposait que de son Aristote, d'un texte de Proclus et du fragment de Timoclès.

Textus ad tragicam ΚΑΘΑΡΣΙΝ explicandam selegit

C. Diano

1. Eur. *Hel.* 1151-54

ἄφρονες ὅσοι τὰς ἀρετὰς πολέμῳ
λόγχαισί τ' ἀλκαίου δορὸς
κτᾶσθε, πόνους ἀπαθῶς θνα-
τῶν καταπαυόμενοι.

2. Antiph. Soph. B 5 (Harpocrat.)

ἀπαθῆ· ἀντὶ τοῦ τὰ μὴ ὡς ἀληθῶς γεγονότα πάθη 'Α. 'Αληθείας α'.

3. Eur. fr. 964 N² (= fr. 392 Eur. Fragm. N)

ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην,
φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν', εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι.

4. Protag. B 9

τῶν γὰρ υἱέων νεηνιέων ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτὼ δὲ τῇσι πάσῃσι ἡμέρῃσι ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη. εὐδίης γὰρ εἴχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὤνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην κτλ.

5. Pericles apud Thuc. II 61

. . . καὶ μεταβολῆς μεγάλης, καὶ ταύτης ἐξ ὀλίγου ἐμπεσούσης, ταπεινὴ ὑμῶν ἡ διάνοια ἐγκαρτερεῖν ἃ ἔγνωτε. δουλοῖ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον . . . . . . ἀπαλγήσαντας δὲ τὰ ἴδια . . .

6. Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* IV 7 P. 392 M (*SVF* III 482)

. . . πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδ' ὅλως ἐξίστησιν ὡς κατὰ πάθος κινεῖν ἢ ἐπὶ μικρὸν κομιδῇ. διὸ καὶ προενδημεῖν δεῖν φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσι οἷον παροῦσι χρῆσθαι. βούλεται δὲ τὸ προενδημεῖν ῥῆμα τῷ Ποσειδονίῳ τὸ οἷον προαναπλάττειν τε καὶ προτυποῦν τὸ πρᾶγμα παρ' ἑαυτῷ τὸ μέλλον γενήσεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἤδη γενόμενον ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ. διὸ καὶ τὸ τοῦ 'Αναξαγόρου παρείληφεν κτλ.

7. Plut. *De tranq. an.* p. 476 D-E

ἡ δὲ καὶ νόσου καὶ πόνου καὶ φυγῆς μελετῶσα φαντασίαν (ψυχή) . . . καίτοι πολλοὶ καὶ τὸ τοῦ Μενάνδρου (355, 4) πεφρίκασιν· 'οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ζῶντα· τοῦτ' οὐ πείσομαι', ἀγνοοῦντες ὅσον ἐστὶ πρὸς ἀλυπίαν ἀγαθὸν τὸ μελετᾶν καὶ δύνασθαι πρὸς τὴν τύχην ἀνεῳγόσι τοῖς ὄμμασιν ἀποβλέπειν.

8. EUR. fr. 46

πάντων τὸ θανεῖν· τὸ δὲ κοινὸν ἄχος
μετρίως ἀλγεῖν σοφία μελετᾷ.

9. PLAT. *Phaed.* 80a-81a

...ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο — τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ‹καὶ ὡς ἀληθῶς ζῶσα› ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτο ἂν εἴη μελέτη θανάτου;

10. PS.-PLUT. *Cons. ad Apoll.* 112 C-D

'ἀλλ' οὐκ ἤλπιζον, φησί, ταῦτα πείσεσθαι, οὐδὲ προσεδόκων'. ἀλλ' ἐχρῆν σε προσδοκᾶν καὶ προκατακεκρικέναι τῶν ἀνθρωπείων τὴν ἀδηλότητα καὶ οὐδένειαν καὶ οὐκ ἂν νῦν ἀπαράσκευος ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων ἐξαίφνης ἐπελθόντων ἐλήφθης.

11. ANTIPH. SOPH. B 3 (Pollux)

ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ· ἐν τοῖς περὶ Ἀληθείας Ἀ. εἶπεν.

12. PLAT. *Phaed.* 67 d

οὐκοῦν ... γελοῖον ἂν εἴη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἥκοντος αὐτῷ τούτου ἀγανακτεῖν;

13. EUR. *H.F.* 1241

τοιγὰρ παρεσκευάσμεθ' ὥστε κατθανεῖν.

Oenomaus fr. 572

ἓν ἔστι πάντων πρῶτον εἰδέναι τόδε,
φέρειν τὰ συμπίπτοντα μὴ παλιγκότως·
χοὗτός γ' ἀνὴρ ἄριστος αἵ τε συμφοραὶ
ἧσσον δάκνουσιν.

Auge fr. 274

...τὸ δ' ἐπιεικές, ὠφελεῖ τὰς συμφοράς.

14. TIMOCL. fr. 6 K

Ὦ τᾶν, ἄκουσον, ἄν τί σοι μέλλω λέγειν·
ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ἐπίπονον φύσει,
καὶ πολλὰ λυπήρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει·
παραψυχὰς οὖν φροντίδων ἀνεύρετο
ταύτας· ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν
πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ‹θ'› ἅμα.
τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει
ὡς ὠφελοῦσι πάντας· ὁ μὲν ὢν γὰρ πένης
πτωχότερον αὑτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον
γενόμενον, ἤδη τὴν πενίαν ῥᾷον φέρει·
ὁ νοσῶν τι μανικὸν Ἀλκμαίων' ἐσκέψατο·
ὀφθαλμιᾷ τις, εἰσὶ Φινεΐδαι τυφλοί·
τέθνηκέ τῳ παῖς, ἡ Νιόβη κεκούφικεν·
χωλός τίς ἐστιν, τὸν Φιλοκτήτην ὁρᾷ·
γέρων τις ἀτυχεῖ, κατέμαθεν τὸν Οἰνέα·
ἅπαντα γὰρ τὰ μείζον' ἢ πέπονθέ τις
ἀτυχήματ' ἄλλοις γεγονότ' ἐννοούμενος
τὰς αὑτὸς αὑτοῦ συμφορὰς ἧττον στένει.

15. EUR. fr. 332 (*Diktys*)

δοκεῖς τὸν Ἅιδην σῶν τι φροντίζειν γόων
καὶ παῖδ' ἀνήσειν τὸν σόν, εἰ θέλοις στένειν;
παῦσαι· βλέπουσα δ' εἰς τὰ τῶν πέλας κακὰ
ῥᾴων γένοι' ἄν, εἰ λογίζεσθαι θέλοις
ὅσοι τε δεσμοῖς ἐκμεμόχθηνται βροτῶν,
ὅσοι τε γηράσκουσιν ὀρφανοὶ τέκνων,
τούς δ' ἐκ μέγιστον ὀλβίας τυραννίδος
τὸ μηδὲν ὄντας· ταῦτά σε σκοπεῖν χρεών.

16. (Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 110 D) Eur. fr. 454 (*Cresphontes*)

τεθνᾶσι παῖδες οὐκ ἐμοὶ μόνῃ βροτῶν
οὐδ' ἀνδρὸς ἐστερήμεθ', ἀλλὰ μυρίαι
τὸν αὐτὸν ἐξήντλησαν ὡς ἐγὼ βίον.

17. Gorg. *Hel.* § 8

δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

Hel. § 10

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ.

18. Plat. *Resp.* x 606 A

. . . τὸ . . . πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι . . . ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον· τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίησιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν καὶ ἑαυτῷ οὐδὲν αἰσχρὸν ὂν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο κερδαίνειν ἡγεῖται, τὴν ἡδονήν, . . .

19. Plut. *Quaest. conv.* iii 657 A

. . . ἡ θρηνῳδία καὶ ὁ ἐπικήδειος αὐλὸς ἐν ἀρχῇ πάθος κινεῖ καὶ δάκρυον ἐκβάλλει ‹ν ποιεῖ›[1], προάγων δὲ τὴν ψυχὴν εἰς οἶκτον οὕτω κατὰ μικρὸν ἐξαίρει καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν.

1. Inserui.

20. Euripidis

Iph. T. 483 ss.

οὔτοι νομίζω σοφόν, ὃς ἂν μέλλων θανεῖν
οἴκτῳ τὸ δεῖμα τοὐλέθρου νικᾶν θέλῃ,
οὐδ' ὅστις Ἅιδην ἐγγὺς ὄντ' οἰκτίζεται
σωτηρίας ἄνελπις.

El. 294 ss.

ἔνεστι δ' οἶκτος ἀμαθίᾳ μὲν οὐδαμοῦ,
σοφοῖσι δ' ἀνδρῶν· καὶ γὰρ οὐδ' ἀζήμιον
γνώμην ἐνεῖναι τοῖς σοφοῖς λίαν σοφήν.

Fr. 573 (*Oenomaus*)

ἀλλ' ἔστι γὰρ δὴ κἀν κακοῖσιν ἡδονὴ
θνητοῖς, ὀδυρμοὶ δακρύων τ' ἐπιρροαί·
ἀλγηδόνας δὲ ταῦτα κουφίζει φρενῶν
καὶ καρδίας ἔλυσε τοὺς ἄγαν πόνους.

Tro. 608 ss.

ὡς ἡδὺ δάκρυα τοῖς κακῶς πεπονθόσι
θρήνων τ' ὀδυρμοὶ μοῦσά θ' ἣ λύπας ἔχει.

21. Arist. *Polit.* 1342 a 4

ὃ . . . περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός· καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.

22. Epict. *Man.* 21

Θάνατος καὶ φυγὴ καὶ πάντα τὰ δεινὰ φαινόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔστω σοι καθ' ἡμέραν, μάλιστα δὲ πάντων ὁ θάνατος, καὶ οὐδὲν οὐδέποτε οὔτε ταπεινὸν ἐνθυμήσῃ οὔτε ἄγαν ἐπιθυμήσεις τινός.

cf. *Flor. Monac.* (Stobaeus M.) 81

Θάνατος καὶ φθορὰ καὶ πάντα ἄλλα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔστω σοι καθ' ἡμέραν, καὶ οὐδέποτε οὔτε ἐνθυμήσῃ οὔτε ἄγαν ἐπιθυμήσεις.

Diss. I 4 23

. . . ἀλλ' ἐκεῖνο, μελετᾶν ἐξελεῖν τοῦ αὐτοῦ βίου πένθη καὶ οἰμωγὰς καὶ ‹τὸ› οἴμοι καὶ τὸ τάλας ἐγὼ καὶ δυστυχίαν καὶ ἀτυχίαν, καὶ μαθεῖν τί ἐστι θάνατος, τί φυγή, τί δεσμωτήριον, τίνος κώνειον, ἵνα δύνηται λέγειν ἐν τῇ φυλακῇ· 'ὦ φίλε Κρίτων, εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτῃ γενέσθω', καὶ μὴ ἐκεῖνα· 'τάλας ἐγώ, γέρων ἄνθρωπος ἐπὶ ταῦτά μου τὰς πολιὰς ἐτήρησα'. τίς λέγει ταῦτα; δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν ἄδοξόν τινα ἐρῶ καὶ ταπεινόν; Πρίαμος αὐτὰ οὐ λέγει; Οἰδίπους οὐ λέγει; ἀλλ' ὁπόσοι βασιλεῖς λέγουσιν; τί γάρ εἰσιν ἄλλο τραγῳδίαι ἢ ἀνθρώπων πάθη τεθαυμακότων τὰ ἐκτὸς διὰ μέτρου τοιοῦδ' ἐπιδεικνύμενα; εἰ γὰρ ἐξαπατηθέντα τινὰ ἔδει μαθεῖν ὅτι τῶν ἐκτὸς καὶ ἀπροαιρήτων οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, ἐγὼ μὲν ἤθελον τὴν ἀπάτην ταύτην, ἐξ ἧς ἤμελλον εὐρόως καὶ ἀταράκτως βιώσεσθαι.

23. Eur. *Suppl.* 176-79 + frg. 964 N². + *Suppl.* 180-84

Σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον
[πένητά τ' εἰς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν
ζηλοῦνθ', ἵν' αὐτὸν χρημάτων ἔρως ἔχῃ],
τά τ' οἰκτρὰ τοὺς μὴ δυστυχεῖς δεδοικέναι.

fr. 964 **‹ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν**
εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην,
φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν', εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι.
. . . . . .
. . . . . .›

τὸν θ' ὑμνοποιὸν αὐτὸς ἂν τίκτῃ μέλη,
χαίροντα τίκτειν· ἢν δὲ μὴ πάσχῃ τόδε,
οὔτοι δύναιτ' ἂν οἴκοθέν γ' ἀτώμενος
τέρπειν ἂν ἄλλους· οὐδὲ γὰρ δίκην ἔχει.

Vv. 176-84 seclud. editt. Post v. 179 lacunam statuit Kirchhoff. Frg. 964 inserui, coll. Ter. *Phorm.* 241 sqq. Vv. 177-78 post Bothe seclusi. Cf. *Suppl.* 238-245, quos seclusit Grégoire. Cf. etiam Eur. Fr. 389 (*Theseus*), Thuc. II 40.

24. Ter. *Phorm.* 241-45.

Quam ob rem omnis, quom secundae res sunt maxume,
tum maxume meditari secum oportet quo pacto
[advorsam aerumnan ferant,
pericla damna exsilia: peregre rediens semper cogitet
aut fili peccatum aut uxori' mortem aut morbum filiae
communia esse haec, fieri posse, ut ne quid animo
[sit novom.

V. 245 communia esse haec, ne quid horum unquam accidat animo novom: Cic. *Tusc.* III 14, 30, cf. v. 50 (loquitur servus): horum nil quicquam accidet animo novom.
Ad v. 244: quamvis iratus filio non potuit tamen dicere filii mortem; convenit seni uxoris mortem non putare magnum incommodum (Donatus).

FRANCESCO ROBORTELLO INTERPRETE DELLA CATARSI

Il primo commentatore della *Poetica* di Aristotele fu, come è noto, Francesco Robortello da Udine, « professore chiarissimo di retorica e di filosofia morale, che per trent'anni insegnò con grande fama nei più fiorenti Ginnasi d'Italia », come si legge sotto il busto in terracotta fatto elevare sulla sua tomba dalla Nazione Germanica in uno dei chiostri del Santo di Padova.

Di quei trent'anni, solo undici fu a Padova, e in due riprese: la prima, dal 1552 al '57, e la seconda, dopo l'intermezzo a Bologna, dove egli aveva fatto i primi studi, dal 1561 all'anno della morte, avvenuta a meno di cinquantun anno dalla sua nascita il 18 marzo del 1567. Precedentemente aveva insegnato a Venezia e, fino al '49, a Pisa, dove era passato nel '42 dallo Studio di Lucca, chiamatovi per suggerimento del Campano da Cosimo de' Medici.

Le *Explicationes in librum Aristotelis de arte poetica*, edite a Firenze nel 1548 pei tipi di Lorenzo Torrentino, e dedicate al duca Cosimo, erano il frutto delle lezioni che su quell'opera « oscurissima », come si legge nell'avvertenza al lettore, egli aveva tenute in Pisa tra il '44 e il '47. Il testo, oltre che sull'Aldina del 1508, aveva costituito sulla base di tre manoscritti, due dei quali della Medicea. Per la traduzione aveva tenuto presenti, correggendole in più punti, quelle del Valla e del Pazzi o Paccius. Né aveva ignorato la parafrasi di Averroè, per quanto assai dubitasse del latino in cui la leggeva. Ma, quali che fossero i meriti della sua nuova edizione e della traduzione, il merito massimo era costituito dal commento, per il quale il Robortello non aveva avuto nessun predecessore: un merito che per noi oggi non è soltanto storico, ma anche scientifico, per la ricchezza dell'erudizione che vi è dispiegata, per la chiarezza

nell'impostazione dei problemi, e l'acume non meno che la prudenza delle soluzioni.

Di tutti i problemi che il Robortello si trovò primo a porre e a dovere a proprio rischio risolvere, il più arduo e più gravido di storia fu quello della catarsi. Su di esso infatti principalmente si accese la polemica del bresciano Vincenzo Maggi, o Madius, le cui *Explanationes* vennero pubblicate due anni dopo a Venezia, polemica che ancora oggi non è spenta.

Non è mio compito, né attinente al mio tema accennare anche brevemente a quanto, a partire dalle due opposte interpretazioni, venne scritto e disputato fino al Lessing sulla catarsi, e dico al Lessing, perché con lui si chiude il periodo delle interpretazioni rinascimentali. Ciò che io mi propongo di mostrare è che il Robortello, come fu primo a porne il problema, così fu anche il primo a darne la soluzione che unica è vera, per quanto la sua interpretazione rimanesse per una parte incompleta. E questo, non in base a mie nuove speculazioni sul poco che Aristotele ne ha lasciato scritto e sul non molto che ad illustrarlo è stato fino ad oggi allegato, ma sulla non forzata evidenza di tutta una serie di testi, che, attraverso una rete di coincidenze verbali, mi hanno messa davanti, senza che io la cercassi, la soluzione storica e dottrinale del secolare problema [1].

E, per entrare subito nel tema, dico che la teoria della catarsi operata dalla tragedia a mezzo della pietà e del terrore altro non è se non un'applicazione della *techne alypias*, e cioè dell'arte di liberare l'animo dal dolore, teorizzata, prima del 438, data dell'*Alcesti* di Euripide, da Antifonte Sofista, e della *praemeditatio futurorum malorum*, praticata da Anassagora, e che di quella *techne* costituiva una parte ed aveva funzione preventiva.

Questa *techne*, infatti, non mirava soltanto a liberare dalle angosce presenti, ma anche a preparare contro quelle future, e questo faceva con la pratica di rappresentarsi di

1. V. *supra*, *Euripide auteur de la catharsis tragique*.

continuo alla mente i mali a cui tutti gli uomini sono esposti, in modo da assuefarvi l'animo e premunirlo in tempo contro ogni improvvisa emozione e non preveduto timore. Il che, nel linguaggio d'Antifonte, come si ricava da un luogo dell'*Elena* (vv. 1153-54) di Euripide, e da una glossa d'Arpocrazione, si diceva « curarsi ἀπαθῶς, e cioè senza esserne stati colpiti nella realtà, dei dolori propri della condizione mortale ». Questa pratica, com'è ancora attestato dal frammento 48 di Euripide, si chiamava μελέτη, in latino *meditatio*, e ad essa e ad Anassagora rinvia la famosa μελέτη θανάτου, o *meditatio mortis*, di cui Platone parla nel *Fedone* (80 d).

Il luogo classico è in un frammento del *Teseo* di Euripide, dove Teseo dice di avere, sull'esempio di un sapiente, preso l'abitudine di « esporre il proprio animo ad ogni evento », immaginando anzitempo ogni sorta di mali, in modo da non trovarli nuovi e non soffrirne troppo, se un giorno lo avessero colpito. Il sapiente, come attestano gli autori che ci han conservato il frammento, è Anassagora, e sotto il nome di Teseo è probabile si celi Pericle, che, per quello che a noi risulta da Protagora (B 9) e da Tucidide (II 61), usava anch'egli di questa μελέτη e praticava la *techne alypias*. In relazione a questo brano, Galeno (IV 7, 392 Mueller) scrive che, secondo Crisippo, « tutto ciò che è nuovo e a cui non si è esercitati, ci sconvolge. Ma quando col tempo e coll'esercizio la cosa è divenuta abituale, o non provoca nessuna emozione, o questa è di breve durata ». Perciò Crisippo diceva che « bisogna preabitare nelle cose, e cioè preimmaginare e prefigurare seco stessi ciò che deve accadere e, quasi fosse accaduto, farci a poco a poco l'abitudine ».

Se con la *praemeditatio* la *techne alypias* preveniva contro i mali futuri, a consolare di quelli presenti operava principalmente in due modi: da una parte, stimolando la pietà di se stesso fino a portarla al piacere risolutorio del pianto, e, dall'altra, universalizzando questa pietà attraverso l'esempio degli altri e col richiamo alla necessaria condizione

dell'uomo. L'una e l'altra pietà hanno in greco un unico nome, ed è ἔλεος, che ha il suo sinonimo in οἶκτος, e il caso è analogo a quello dell'antico italiano, dove *pietà* designa tanto le lacrime che uno versa per sé, quanto quelle a cui si è mossi dagli altri.

Questo duplice valore va attribuito all' ἔλεος di cui parla Gorgia (*Elena* § 8), là dove, riportandosi alla *techne alypias*, dice che « la parola ha il potere di arrestare il timore (φόβος), di togliere la tristezza, di ingenerare la letizia, di accrescere l' ἔλεος ». Solo nel primo significato è usato ἔλεος in un noto passo delle *Questioni conviviali* (657 a) di Plutarco, dove si legge che le lamentazioni funebri, « via via che portano l'anima all' ἔλεος e all' οἶκτος, la liberano dal dolore, consumandolo intero ».

Questi due testi si completano a vicenda. A renderne più chiaro il significato basteranno due luoghi di Euripide. Uno è nell'*Ifigenia Taurica* (vv. 484-85) dove Oreste dice che « non è sapiente chi, dovendo morire, tenta di vincere il timore della morte con l' οἶκτος », e cioè piangendo su se stesso. L'altro è il frammento 773 dell'*Enomao*, dove si legge che « vi è un piacere anche nei mali, ed è quello di lamentarsi e di piangere, il che allevia (κουφίζει) il dolore e libera (ἔλυσε) il cuore dall'eccesso della sua pena ».

Si rilegga ora il famoso passo della *Politica* (1342ª 11) di Aristotele, dove egli parla di coloro che « sono inclini all' ἔλεος e al φόβος », e che, quando odono i canti atti a suscitare queste due passioni, « ne vengono come purgati e se ne alleviano (κουφίζεσθαι) con piacere ». La corrispondenza col frammento dell'*Enomao* è perfetta, giacché l' ἔλυσε di Euripide e la κάθαρσις di Aristotele sono la medesima cosa. Così la connessione dell' ἔλεος e del φόβος ha il suo riscontro e il suo migliore commento nei versi dell'*Ifigenia Taurica*.

Che l' ἔλεος e il φόβος, seppure in forma attenuata, fossero considerati presenti anche nella *praemeditatio* è da ritenere ovvio. E in verità, se l'abitudine che essa mirava a creare era affettiva, a questo non poteva giungere se non

per la via degli affetti. Ma la cosa è anche attestata; Epicuro rifiutava la *praemeditatio* perché rendeva tutta la vita inutilmente triste. Questa era già la ragione per cui Antifonte, pur accogliendola, ne limitava l'uso, invitando per il resto a vivere alla giornata e a consolarsi col vino e coi piaceri di Venere. E a Socrate, che la μελέτη θανάτου praticava alla maniera austera di Anassagora, rimproverava di essere un « maestro d'infelicità ». E come non mancava la sollecitazione affettiva, così non poteva mancare l'universalizzazione dell'esempio altrui, non solo perché chi del dolore non ha fatto esperienza, non se lo può raffigurare se non su quella degli altri, ma perché, senza questa universalizzazione, quell'ascesi restava priva del suo fondamento.

Tutto questo, nei suoi motivi essenziali, era già teorizzato prima dell'*Alcesti*, che ne fa largo uso ed in forma tecnica. E Antifonte, che ne aveva fatto una *techne*, non si era limitato a scriverne, ma, affittata una casa in Corinto, vi aveva aperto bottega promettendo a tutti coloro che erano in pena, di curarli con « audizioni atte a liberare dal dolore »: νηπενθεῖς ἀκροάσεις. Una volta questa *téchne* costituita, e la *praemeditatio futurorum malorum* essendo già nell'uso della cerchia degli anassagorei, non ci voleva molto a vedere che la tragedia era la migliore e la più efficace delle « audizioni atte a liberare dal dolore », sia presente che futuro. Era anzi impossibile non accorgersene. Tanto più che già Damone aveva teorizzato la funzione etica e catartica della musica.

Nel fatto, il più antico testo che ci dà una definizione della tragedia, la mette in relazione con la *techne alypias*. Questa definizione è nell'*Elena* di Gorgia (§ 9). La poesia, vi è detto, e si deve intendere la tragedia, « è un discorso in versi, che suscita in chi l'ascolta un brivido pieno di terrore, una pietà che versa abbondanti lacrime, un desiderio che si compiace del lutto, e fa sì che il bene e il male degli altri sia sentito dall'anima come cosa a lei propria ». Immediatamente prima, Gorgia aveva parlato di ciò che la

parola può operare come strumento della *techne alypias*. Io ve ne ho già letto il brano. Ecco come da esso si passa alla definizione ora riportata. « Che le cose stiano così » — scrive Gorgia, e cioè che la parola abbia il potere di arrestare il timore e così via — « questo lo farò vedere, e bisogna che io lo faccia vedere anche a mezzo di ciò di cui i miei uditori hanno esperienza ». La definizione della tragedia non è dunque data se non come esempio della *techne alypias*.

La medesima relazione tra questa e la tragedia si ritrova in Platone, che il problema della tragedia pone nell'ambito di quello del lutto, e, come esempio di lutto, dà quello della morte di un figlio. Ora questo figlio non è altri che il figlio di Anassagora commemorato già da Euripide nell'*Alcesti*, e in relazione alla morte del quale è dato dalle nostre fonti il frammento del *Teseo* in cui è esposta la teoria della *praemeditatio futurorum malorum* praticata dal filosofo.

Più chiaro ancora è il frammento di un comico dell'età di Aristotele, il frammento 453 di Timocle, già noto al Robortello. Un personaggio, consolando il suo interlocutore, gli dice che l'uomo è un essere nato al dolore, ed è per questo che il suo massimo conforto lo trova nella considerazione dei mali degli altri. « Giacché, tutta presa dai mali altrui, la nostra mente (νοῦς: e il termine, anacronistico in quest'uso al tempo di Timocle, ha valore allusivo e rinvia ad Anassagora), la nostra mente dunque si scorda dei propri e ne viene fuori con piacere ed anche ammaestrata ». È il motivo del *non tibi soli*, comune a tutta la letteratura consolatoria, e già tecnico nell'*Alcesti*, e il piacere di cui si parla è quello risolutorio dell'ἔλεος. Siamo in piena *techne alypias*. Dopo di che Timocle continua: « Se ne vuoi un esempio, guarda innanzi tutto i tragici come sono utili a tutti. Uno è povero, ma quando vede che Télefo è stato più povero di lui, la sua povertà la sopporta più facilmente ». E qui una sfilza di altri esempi del genere, fino a concludere che « non c'è malanno che

altri non l'abbia sofferto in misura maggiore di noi, e basta pensare a questo perché ognuno pianga di meno sulle proprie disgrazie ».

Ma il documento più significativo di questa dipendenza della catarsi tragica da quella operata dalla *techne alypias* e in particolare dalla *praemeditatio*, ce lo dà Epitteto. Al numero 21 del *Manuale* si legge: « Abbi tutto il giorno dinanzi agli occhi la morte, l'esilio, ecc. . . . ». È il tema della *praemeditatio*. Ed ecco il brano corrispondente delle *Dissertazioni* (I 4 23): « Questo ci si deve esercitare (μελετᾶν) a togliere dalla propria vita, i lutti e i lamenti, gli 'ohimè' e i 'povero me' . . . e imparare invece che cosa è la morte, che cosa è l'esilio, che cosa è il carcere . . . in modo da poter dire, stando in catene: 'Critone caro, se così piace agli dei, così accada!' — e non venire al solito 'ohi me vecchio e sventurato!' . . . Chi è che parla così? Non è Priamo? Non è Edipo? E quanti re non lo dicono? Che altro sono infatti le tragedie se non i casi dolorosi di uomini che si sono lasciati prendere dall'ammirazione delle cose esterne, questi casi appunto messi sotto i nostri occhi in questo o in quel metro? Che se uno per imparare che nessuna delle cose esterne e che da noi non dipendono, non è nulla per noi, dovesse lasciarsi ingannare, io per me accetterei quest'inganno, che mi assicurerebbe di vivere una vita di facile corso ed esente da turbamento ».

Questi due testi troncano la questione. « In questo o in quel metro », e « l'inganno » di cui parla Epitteto, rinviano a Gorgia, che, come abbiamo visto, definiva la tragedia un discorso in metro, e in altro luogo aveva detto che essa è un inganno in cui chi inganna è più giusto di chi non inganna.

La tesi da noi enunciata in principio può dunque considerarsi provata. Ma noi abbiamo la possibilità di risalire alla prima fonte. Essa è costituita dai vv. 176-83 delle *Supplici* di Euripide, più il frammento del *Teseo*. Il passo delle *Supplici* è, tra il v. 179 e il v. 180, interrotto da una lacuna. Inoltre, i vv. 177-78, per ragioni di forma e di

contenuto, sono da considerare interpolati, e già più d'uno li ha espunti. Ma tutto il passo è, nell'attuale testo delle *Supplici*, un'interpolazione, dovuta, come altre del genere, agli attori. Esso infatti non ha nulla a che vedere col contesto e in maniera maldestra lo interrompe. L'interpolazione è stata già riconosciuta da tempo e messa tra parentesi quadre. Ora, il frammento del *Teseo*, come è dimostrato da una imitazione del *Formione* di Terenzio, vv. 241-45, seguiva immediatamente ai vv. 176 e 179 del passo interpolato nelle *Supplici* e deve esservi integrato. Ma non colma la lacuna. Tutto il brano, comunque, apparteneva al *Teseo*. Così ricostituito, suona come segue:

> Norma saggia è che il ricco abbia lo sguardo
> volto alla povertà, e quante cose
> sono degne di lacrime, paventi
> chi mai non ebbe avversa la fortuna.

Fin qui i vv. 176 e 179 delle *Supplici*. Segue ora con perfetta continuità di senso il frammento del *Teseo*:

> Da un sapiente io lo appresi, e la mia mente
> ad ogni evento esporre e ad ogni cura
> ebbi per uso, a me stesso l'esilio
> dalla mia patria comminando, e morti
> immature, e quant'altre vie percorre
> la sventura nel mondo, affinché un giorno
> se alcun dei mali che nel mio pensiero
> raffigurar solevo, mi colpisse,
> non mi giungesse nuovo, e doloroso
> più del dovuto io ne sentissi il morso.

Qui ora si colloca la lacuna, e il testo continua:

> Ed il poeta tragico quei canti
> che egli stesso genera, li genera
> godendone, e se questo non gli accade
> non può col lutto ch'ei si porta in cuore

> fare che gli altri godano, e neanche
> egli è nel giusto.

L'espressione che ho tradotta con « il poeta tragico », in Euripide è ὑμνοποιός, « compositore d'inni », ma questi inni, per uno dei valori che il termine ha in greco, e che nei tragici, e specialmente in Euripide, è normale, ed è l'unico che si adatta al contesto, sono dei θρῆνοι, e cioè delle lamentazioni funebri. Questo compositore di θρῆνοι, infine, è il poeta tragico, perché solo per lui ha senso l'espressione « quei canti ch'egli stesso genera ». La favola infatti gli è data dalla tradizione, e le uniche parti ch'egli può dire interamente sue, sono le parti corali. Tra queste, quella che in proprio definisce la tragedia, è appunto la lamentazione funebre. La menzione della giustizia richiama Gorgia, ma non ne dipende, perché il *Teseo*, qualunque ne sia la data, è anteriore alla venuta di Gorgia in Atene.

Le conclusioni di tutto questo sono evidenti. Passo al Robortello. Dopo avere richiamato i noti passi della *Politica* e ricordato che la virtù per Aristotele consiste nell'assuefarsi a godere e a soffrire e ad amare e ad odiare rettamente, scrive:

> Se mi si domanda qual è il pensiero di Aristotele sulla tragedia rispondo che dalla recitazione e dalla rappresentazione di essa vengono, a suo giudizio, purgate queste due passioni, *commiserationem et metum*. Assistendo infatti ad essa, e udendo e vedendo dei personaggi che dicono e fanno cose molto simili alle vere, gli uomini si avvezzano, *assuescunt dolere, timere, commiserari*. Questo fa che, se alcuno dei casi proprii della condizione umana li colpisca, si dolgano e temano di meno. Giacché chi mai non ha conosciuto il dolore di una qualunque sventura, deve inevitabilmente soffrire di più, ove l'avversità lo colpisca contro ogni sua attesa.

E dopo altro che tralascio, continua:

> Inoltre gli uditori e spettatori delle tragedie traggono da esse questa utilità, la quale è grandissima, ed è che, il destino di tutti i mortali essendo comune, e non essendoci nessuno che non sia esposto alla sventura, gli uomini sopportano più facilmente le loro disgrazie e trovano il più saldo conforto nel ricordo che le medesime cose sono accadute anche ad altri.

Su che cita il frammento di Timocle.

L'accordo fra quanto ho qui riportato del Robortello e quanto ci è risultato dai testi illustrati, è completo. Il Robortello, pure ignorando la *techne alypias*, l'aveva nella sostanza ritrovata. Una sola cosa manca alla sua spiegazione, quello che dal Bernays in poi si è convenuto di chiamare il fattore « patologico » della catarsi. Non è da fare carico al Robortello se non l'ha considerato. È dovuto passare molto tempo prima che vi si arrivasse. È da dire tuttavia che il fatto meramente emozionale, separato dalla *techne alypias* e dall'abitudine che la *praemeditatio* mirava a creare con l'esercizio e la ripetizione, rimane contingente sia nella sua azione che nel suo esito. Peggio! Non è che una sollecitazione gratuita, la cui vanità invano si cercherebbe di compensare col piacere. Il punto fondamentale su cui la dottrina della catarsi verteva, era di premunire, attraverso la formazione degli abiti necessari, contro i colpi del dolore e della morte. E questo il Robortello, umanista all'antica e ancora non tocco delle preoccupazioni già operanti nel Maggi, l'aveva capito.

LE VIRTÙ CARDINALI NELL'*IPPOLITO* DI EURIPIDE

A Édouard Delebecque

Σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σοφία: temperanza, fortezza, giustizia e sapienza: le quattro virtù che S. Ambrogio [1] chiamò « cardinali », e che Dante colloca in figura di quattro donne vestite di porpora alla sinistra del carro della Chiesa nella processione mistica del Purgatorio — « Noi sem qui ninfe e nel ciel semo stelle »! Il primo a teorizzarle, come virtù dell'individuo e dello Stato, fu Platone nella *Repubblica*. Ma esse erano più antiche di lui: e non dico già nel nome, ma nel numero e nel rapporto da cui l'una era legata all'altra. Erano apparse infatti, o almeno per noi appaiono la prima volta, e già fanno sistema, nell'*Ippolito* di Euripide, rappresentato alle Dionisie del 428, l'anno appunto che precede quello in cui Platone vide la luce. Nessuno se n'era accorto finora, ed è solo di recente che a me è accaduto di scoprirle.

Come è noto, questo dramma era stato preceduto da un altro *Ippolito*, per noi perduto, che Euripide aveva messo in iscena qualche anno prima, e che gli antichi chiamarono *Ippolito velato*, mentre al secondo diedero il titolo di *Ippolito portatore di corona*. Del *Velato* abbiamo solo pochi frammenti, ma le tracce che ci è dato di individuare nella *Fedra* di Seneca, e i dati della tradizione mitografica ci permettono di vedere quanto grande fosse la differenza che lo separava dal secondo *Ippolito*, e in che cosa consistesse ciò che in esso, a detta di Aristofane di Bisanzio, vi era di « sconveniente e degno di censura », e che Euripide « corresse » in quest'ultimo.

Il punto più importante è che, mentre nel secondo dram-

1. *De officio ministrorum*, I, 34, cf. *De paradiso*, III, 18.

ma è la Nutrice a rivelare l'amore di Fedra ad Ippolito, contro il divieto stesso di lei e senza che essa ne sapesse nulla, nel primo invece era la stessa Fedra a rivelarglielo. E questi, come si trae dal titolo che di poi venne dato al dramma, si copriva il capo, e non tanto per la vergogna, quanto per non essere contaminato dalle sue parole. Se ne ha la prova in quello che Euripide ne ha conservato nel secondo *Ippolito*.

> Tu mi hai macchiato —

grida il giovane alla Nutrice, —

> e mi detergerò
> con acqua pura e laverò gli orecchi
> che t'hanno udita.

Della figura di Fedra dànno un'idea i frammenti 434 e 430, tratti di certo dal dialogo che ella sosteneva con la Nutrice.

> Non è il rispetto e il timore dei numi —

leggiamo nel primo —

> che assicura il successo. In ogni cosa
> bisogna avere audacia e usar le mani
> senza riguardi, se si vuole giungere
> ad afferrar la preda.

E nel secondo:

> Ho maestro di audacia e di ardimento
> Eros. È lui che nel bisogno trova
> espedienti a dovizia, e d'ogni nume
> è il più duro a combattere.

È a questa Fedra che Eschilo nelle *Rane* di Aristofane dà l'epiteto di « sgualdrina », appaiandola con la Stenebea del dramma omonimo, dove il giovane di cui la regina s'innamora, e che, respinta, accusa davanti al marito Preto, è l'ospite Bellerofonte. Il motivo, che ha carattere novellistico, e il cui primo esempio ci è dato dalla Bibbia con la storia della moglie di Putifarre e del casto Giuseppe, si trovava in un altro dramma di Euripide, nel *Fenice*, e forse anche nel *Peleo*. Basta questo a togliere ogni fondamento all'opinione di coloro che, prendendo per un fatto storico quello che in Aristofane di Bisanzio era solo un giudizio personale, affermano che il secondo *Ippolito* fu scritto per riparare allo scandalo del primo. E in verità, tutti e tre questi drammi collocandosi fra il 428 e il 423, Euripide non avrebbe riparato a uno scandalo se non per suscitarne subito altri tre.

La ragione fu un'altra, etica e politica insieme, e fu di esaltare, nel momento più grave traversato da Atene dopo la guerra di Serse, le virtù di cui parliamo e che in quel frangente erano state dalla maggior parte degli Ateniesi dimenticate, esaltarle e nello stesso tempo indicare dove esse avevano trovato rifugio e dovevano essere ancora cercate. Il che, mentre è reso di fatto plausibile dalla situazione storica in cui il dramma fu scritto, è provato, al di là d'ogni dubbio, dal gioco delle allusioni, delle quali il Poeta, attraverso l'uso di precisi termini tecnici, si serve a rendere chiaro il suo intento.

Rappresentato, come abbiamo detto, nel 428, l'*Ippolito* fu composto l'anno prima, quando ancora infuriava la peste scoppiata nel 430, e che, dopo un anno di relativa calma, riprese di nuovo nel 427. Dal 431 Atene era in guerra, e la popolazione della campagna che, per sottrarsi alle scorrerie degli Spartani, si era trasferita in città, rese ancora più grave il flagello. Stando alle cifre date da Tucidide[2], vi perirono 4400 opliti e 300 cavalieri, impossibile

2. THUC. III, 87.

« da accertare il numero degli altri ». La violenza e la vastità del male, la frequenza crescente delle morti, l'incertezza di ogni ora fecero perdere presto il senso d'ogni limite e d'ogni norma[3]. « Il piacere immediato e tutto quello che, quale che ne fosse l'origine, potesse essere utile a conseguirlo » — scrive lo storico[4] — « fu considerato onesto ed utile. Nessun timore degli dèi, nessuna legge degli uomini serviva da freno ».

È su questo sfondo[5] che, anche a volere negare al Poeta ogni intenzione, e con Euripide questo è estremamente improbabile, è contro di esso che per noi prende significato — e maggiore lo ebbe per gli Ateniesi che assisterono allo spettacolo — il completo rovesciamento che egli fece dell'impostazione del primo dramma. Ferma restando nell'essenziale la figura d'Ippolito — e dico nell'essenziale, perché è difficile che egli fosse già presentato nel primo dramma con gli stessi tratti coi quali appare nel secondo —, Fedra è al tutto un'altra. Lì la passione senza ritegno, che fa appello alla nuova etica di Antifonte e di Callicle, fondata sull'audacia e sulla forza, e che ad esse aggiunge l'intelligenza sempre desta e ricca all'evenienza d'espedienti, qui invece l'*eros* come assillo inviato da una potenza superiore all'uomo, e di contro la ragione e l'etica aristocratica dell'onore. La condizione nella quale ella appare nel nuovo dramma, è riassunta da Artemide — la dea appunto per la gelosia della quale ella è sacrificata insieme con Ippolito da Afrodite — in due parole, di cui lo spettatore ateniese, anche non colto, coglieva subito il significato e le implicazioni: οἶστρος e γενναιότης. Οἶστρος è assillo e delirio e porta in sé l'eco della sfera del sacro: Afrodite che viene nominata subito dopo ne rende evidente il senso. Γενναιότης è parola già tecnica e costituisce la chiave del dramma e mette subito allo scoperto l'intenzione del Poeta.

3. *Idem*, II, 53.
4. *Ibidem*.
5. Cf. É. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951, p. 95 ss.

È da γέννα, che vuol dire « stirpe », e trova la sua corrispondenza, sia etimologica che semantica, in quella che nell'età di Dante si diceva « gentilezza », e i cui valori sono in parte rimasti nel termine « gentiluomo ». Il suo primo significato è sociale: γενναῖος è colui che è « di buona nascita » o εὐγενής, e i due termini si equivalgono e si adoperano l'uno per l'altro. Il significato sociale implica per se stesso un giudizio di valore. Esso è espresso dall'aggettivo ἀγαθός o « buono », che vale « nobile » e « prode », di contro a chi non ha γέννα ed è κακός o « cattivo », e cioè « di basso rango » e « vile ». Nelle cerchie aristocratiche colte dell'età di Euripide la qualifica di valore si è già articolata in un complesso di forme di comportamento, che ne definiscono l'ambito. Ne abbiamo il primo documento nell'*Alcesti*, che è del 438, e però di 10 anni anteriore all'*Ippolito*. Il γενναῖος è ἀγαθός, e cioè « prode », ha l' αἰδώς, che è il termine che, da Omero in poi, esprime i valori morali che, nel « rispetto » delle norme umane e divine, sono a fondamento della giustizia, e quindi è giusto e fedele nella φιλία, ed è liberale, ed ha anche la sapienza, sia come saggezza pratica, sia in senso specifico come « musica ». Il tutto è riassunto nella lode che il Coro tributa ad Admeto, la più bella che sia stata fatta di un uomo greco, e che bisognerebbe incidere in ogni luogo dove ancora si onorano le Muse:

τὸ γὰρ εὐγενὲς
ἐκφέρεται πρὸς αἰδῶ.
ἐν τοῖς ἀγαθοῖσι δὲ πάντ' ἔνεστιν σοφίας· ἄγαμαι.

Nobile cuore al rispetto
di ciò ch'è santo è portato.
Ogni sapienza è nell'uomo
di vaglia. Io l'ammiro.

Nell'*Ippolito* il quadro delle virtù si precisa e si fissa nel numero che sarà definitivamente fermato da Platone:

quattro, e tutte sono nel giovane Ippolito, che per eccellenza è γενναῖος ed εὐγενής. « L' εὐγενές ti ha ucciso » gli dice Artemide, e γενναῖος lo chiama il padre. E per restare a lui, perché è dalla sua caratterizzazione che dipende quella di Fedra e l'intelligenza delle intenzioni ultime del dramma, che egli abbia la fortezza e la giustizia, è esplicitamente detto, ed è alla giustizia che l' εὐγενές che fa la sua rovina, principalmente si riporta. Della giustizia egli dà prova, come dice Artemide, verso il padre, reagendo al tentativo di seduzione della Nutrice, e, verso gli dèi, non rompendo fede al giuramento che questa gli aveva carpito, e mantenendo il silenzio anche quando il padre, respingendo ogni sua difesa, lo mette al bando. Le parole che dagli antichi venivano citate a scandalo e che Aristofane metteva in caricatura: « La mia lingua ha giurato, la mia anima no! » vogliono dire soltanto che il giuramento la Nutrice glielo ha estorto con l'inganno, ed egli ha giurato senza sapere quello che giurava. E perciò, quando egli tace col padre e il giuramento lo mantiene, non è in contraddizione con se stesso: un γενναῖος non infrange la fede, in nessun caso, e, d'altra parte, il padre deve credere alla sua parola. Se non gli crede, non è col rompere il giuramento al quale è « legato », che egli può convincerlo del contrario.

> No, non serve! —

egli dice a se stesso al cospetto del padre —

> Io non potrei convincerli
> in nessun caso quelli che dovrebbero
> credermi, e avrei infranto senza scopo
> i giuramenti ai quali son legato.

Che dovrebbero credergli! Perché è un γενναῖος, e un γενναῖος non può dire che la verità. È uno dei momenti più significativi di questo dramma, e il pensiero va a Socrate. Euripide non manca di sottolinearlo, con un termine

che ha valore allusivo, e di cui parleremo tra poco.

Forte, dunque, e giusto, e quanto alla sapienza, essa, in modo analogo a quello usato nell'*Alcesti*, è indicata con « la Musa insonne » che « non si udrà più nella casa paterna » dopo la sua partenza. Ma la virtù che per eccellenza definisce Ippolito e, nel linguaggio del tempo, risponde al dato originario del mito, è la σωφροσύνη o « temperanza », sublimata fino alla purezza e all'innocenza dello stato verginale. « La mia anima è vergine » — dice egli al padre — « e tu non credi alla mia σωφροσύνη ». Questa virtù, come egli stesso dice, egli l'ha « per natura », φύσει. E il termine è usato ad arte con chiara allusione ad Antifonte che, opponendo φύσις e νόμος, e solo la φύσις ritenendo « vera », e il νόμος, che è insieme legge e costume, relegando nella sfera mutevole della δόξα, e cioè dell'« opinione », attribuiva le virtù e tutto ciò che è specificamente umano e ha valore, al νόμος, e identificava la φύσις con quella dell'uomo allo stato ferino, che la teoria del progresso di Anassagora poneva alle origini. L'allusione, naturalmente, è polemica: si è σώφρονες perché si è γενναῖοι, e γενναῖοι si nasce, non si diventa. È perché Ippolito è tale, che può cogliere i fiori del giardino custodito dall'Αἰδώς e cioè dal « Pudore », ed è per la ragione inversa che questo è precluso ai κακοί, aggettivo nel quale è impossibile separare l'elemento etico da quello sociale. Di qui s'intende perché e in che senso Ippolito, come gli rimprovera Afrodite, vada dicendo che ella è κακίστη tra i numi, « una dea d'infimo rango », la dea appunto di coloro che sono nati tali.

E qui è da chiarire il senso di un epiteto finora non compreso che più volte viene dato ad Ippolito, e che egli stesso si dà quando è a terra e morente: σεμνός. È epiteto di numi ed indica il σέβας, e cioè la venerazione e il timore che essi suscitano: per estensione viene usato per tutto ciò che porta in sé un elemento di sacralità o che, sotto qualunque aspetto, appare solenne ed augusto. Ora, a partire dall'*Alcesti*, che, come abbiamo detto, è di 10 anni anteriore

all'*Ippolito*, σεμνός nel significato di « austero » viene adoperato, con precisa allusione ad Anassagora e agli Anassagorei — e tra essi sono Pericle e Socrate — per coloro che disprezzano il piacere, e innanzi tutto il piacere di Afrodite, posto da Antifonte fra gli strumenti della τέχνη ἀλυπίας o « Arte della vita serena ». Nell'*Alcesti* Eracle ubriaco, dopo avere esposto in termini di parodia la nuova « Arte » di Antifonte, aggiungendo agli argomenti di ragione l'esortazione di annegare le cure nel vino e di non dimenticare di rendere onore a Cipride, che « di tutte le divinità è la più dolce per gli uomini », conclude (vv. 799 ss.):

> Quando uno è mortale, deve avere
> pensieri da mortale. Perché a tutti
> costoro che tu vedi andare austeri
> e con le ciglia corrugate, credimi,
> se vuoi prendermi a giudice, la vita
> non è vita davvero, ma sventura.

Il personaggio a cui, attraverso la bocca di Eracle e nell'intenzione di Antifonte, si mira, è Anassagora, alla cui « famiglia », e cioè alla cui scuola, Euripide nel medesimo dramma (vv. 903 ss.) si ascrive, ma la frecciata va anche a Socrate, al quale, come leggiamo nei *Memorabili* (I 6, 1) di Senofonte, Antifonte rinfacciava di essere « maestro di sventura »[6].

Σώφρων e σεμνός, in questa accezione specialissima e che, come appare dal poco che abbiamo riportato, riflette il linguaggio di ristrette cerchie di Atene, vanno insieme, ed Ippolito, come colui che rifugge da Afrodite ed è

6. Ad Anassagora Euripide allude ancora nella *Medea*, che è del 431, col σεμνούς del v. 216. Col medesimo aggettivo viene messo in caricatura Socrate da Aristofane nelle *Nubi* (352 ss.), e, dietro a lui, anche Euripide nel fr. 676 b (ed. Hall-Geldart, Oxford 1901), dove è presentato come « allievo del forte Anassagora », e come « uomo aspro a rivolgergli la parola e nemico del riso, a cui neanche il vino aveva insegnato a scherzare ». Come è attestato (A 21), nessuno aveva visto ridere Anassagora.

σώφρων, è per eccellenza σεμνός. « Eccomi qui io che ero σεμνός » — dice quando sta per morire — e cioè « io che tenevo la fronte alta e superavo tutti per la mia σωφροσύνη! ». Questo fa intendere il valore chiaramente allusivo del rimprovero che il vecchio servo, all'inizio del dramma, fa ad Ippolito, quando lo accusa di mostrarsi σεμνός trascurando Afrodite. Ed è su questo sfondo che si fa anche chiara la risposta che Teseo dà al figlio che lamenta di non riuscire a convincerlo, neanche a infrangere il giuramento che gli tiene chiuse le labbra, risposta di cui, per il termine tecnico che essa contiene, e che è appunto σεμνόν, ci eravamo riservati di trattare di lì a poco. « Ahi, che il tuo σεμνόν » — gli dice (v. 1064) — « mi farà schiattare! ». O, come io ho tradotto:

> Eccolo lì, il grande, il dio presente!
> Ah, ch'io non posso udirlo!

Ma c'è dell'altro. Ippolito fa professione di ἀπραγμοσύνη, che è il disinteresse della cosa pubblica e degli onori, di cui, per primo, aveva dato esempio Anassagora, che aveva abbandonato la nativa Clazòmene, per dedicarsi esclusivamente allo studio. Il termine, da cui deriva il latino *otium*, è nella seconda metà del V secolo tecnico in Atene per designare la vita dedita in parte o in tutto alle attività teoretiche, e ἀπράγμονες, detti anche « disutili » o ἀχρεῖοι, sono, dovunque il termine compare, gli anassagorei, e ἀπράγμων, o quanto vale ad esprimerne il concetto, è a volte anche associato a σεμνός. Così è nel passo della *Medea* (vv. 216 ss. cf. 294 ss.) relativo ad Anassagora da noi citato alla nota 6 di p. 338, così nella caratterizzazione di Socrate nelle *Nubi* di Aristofane, così in un frammento dei *Demi* di Eupoli, rappresentati nel 412, dove il comico, alludendo ad Alcibiade, distingue gli ἀπράγμονες σεμνοί dagli ἀπράγμονες πόρνοι, gli « oziosi austeri », fedeli allo spirito di Anassagora, dagli « oziosi depravati », che lo tradivano per seguire le più facili vie di Antifonte.

Naturalmente il posto che negli « oziosi » del V secolo è tenuto dagli studi della sapienza, in Ippolito è preso dall'amore della caccia e dei cavalli, attività ludiche che, di fronte alla vita pratica, hanno lo stesso valore delle attività teoretiche, e ad esse è da aggiungere la musica, che egli coltiva, come s'addice a un γενναῖος, e come d'altra parte era d'uso nell'aristocrazia ateniese. Ed eccolo come parla:

Ma dirai,
regnare è bello. Non per chi ha senno,
se si guarda a che punto ha devastato
le anime degli uomini il piacere
di farla da signore ed esser solo.
Per me se c'è una cosa che vorrei,
è di essere il primo nelle gare
degli Elleni, e nella mia città
stare al secondo posto, e avere prospera
la sorte e l'amicizia dei migliori.
Si può agire, e l'assenza di minacce
dà un piacere che è più d'ogni tirannide.

Che tutto questo abbia un significato storicamente preciso, e vada al di là della mera delineazione di un ideale, è cosa che quanto abbiamo ora esposto rende di per sé evidente. Prima però di venire alle conclusioni, a trarre le quali i dati di cui fino a questo punto disponiamo, non sarebbero sufficienti, dobbiamo ritornare alla figura di Fedra, che ne è come lo specchio. Anche lei, come Artemide riconosce, è *γενναία*, nobile di sangue e d'animo, e, in quanto è tale, ha le stesse virtù d'Ippolito. È forte e giusta, e mostra anche di essere sapiente nel discorso che fa alla Nutrice e al Coro. L'ingiustizia che noi potremmo trovare nell'accusa portata contro Ippolito, non le viene imputata neanche da Artemide. Ha due moventi ai quali obbedisce e che, come vedremo, si sottraggono alla pura e semplice distinzione di giusto e d'ingiusto. Quanto alla σωφροσύνη, ella la possiede, in un certo senso, in grado maggiore che non Ippolito, perché quello che in lui è natura, in Fedra è forza di volontà e ragione. Ma ciò che dà unità al suo carattere e domina ogni decisione, è l'amore della gloria. Gloria e γενναιότης sono legate l'una all'altra, sin dalle origini: è la gloria che costituisce il fine ultimo di coloro che hanno lignaggio e valore, e la vita non conta. In Ippolito il pensiero della gloria non ha bisogno di particolare evidenza: non ha scelte da fare, e quell'unica che gli costa prima l'esilio e poi la vita, rientra nel concetto della giustizia e del rispetto che si deve agli dèi, e che della giustizia in questa etica è una parte. La gloria è la naturale conclusione della sua vita, e sarà Artemide ad assicurargliela. Per Fedra invece quel pensiero è determinante: solo da esso ella può attingere la forza che le è necessaria, ed è solo nella gloria che, donna com'è — ed è lei stessa a riconoscerlo — la sua γενναιότης può rivelarsi.

Perché ella possa innamorarsi del figliastro, ci vuole non meno della dea stessa dell'amore. Ma — e questo è il tratto più significativo della parte che Fedra ha nel dramma —, se Afrodite può metterle l'anima in delirio, non può nulla sulla sua decisione. La responsabilità che, sul piano religioso, è richiesta dalla teodicea di Eschilo, è condizione prima dell'etica puramente umana di Euripide. Della γενναιότης essa costituisce il fondamento. Perciò Euripide fa porre a Fedra il problema della libertà del volere, ed è in conformità con l'etica aristocratica della tradizione eroica e cavalleresca, che poi è quella dei γενναῖοι del V secolo, e tra essi vanno annoverati Anassagora e Socrate, è in conformità con questa etica che glielo fa risolvere. Se non facciamo il bene — le fa dire —, non è perché non lo conosciamo, che era la tesi attribuita a Socrate, ma perché « non ci sforziamo ». La conclusione è che, non riuscendo a « vincere Cipride », per lei non v'è altro scampo che la morte. Ed è la morte che ella sceglie piuttosto che il disonore, un disonore che cadrebbe sulla sua casa e di cui sarebbero più d'ogni altro vittima i figli.

È questo che mi uccide

le fa dire il Poeta, —

che un giorno
io non abbia a coprire di vergogna
mio marito ed i figli che il mio grembo
ha partoriti. No, vivano liberi
e franchi di parola nella gloria
d'Atene, e il nome stesso della madre
sia per loro una gloria!

È a questo punto che interviene la Nutrice. È una serva, che grida e s'agita come può fare una serva. Certo, ama Fedra, e tutto quello che fa, lo fa per amore di lei, credendo di fare il suo bene, e nella sua piccola anima non capisce come Fedra possa volere la morte. Virtù, onore sono per lei « belle parole, parole da σεμνοί », e non esita a dire le cose come le vede e crede che siano.

Tu non hai —

le dice —

bisogno di parole che rispettino
le forme del decoro, di quell'uomo
hai bisogno!

E in termini ancora più aperti:

Il fatto, se ti salva, vale più
di un nome di cui tu fai la tua gloria
e che ti serve solo per morire.

È chiaro che non può persuaderla. Solo con l'inganno, e contro l'espressa volontà di Fedra, mette in atto il suo piano e rivela l'amore della sua padrona ad Ippolito.

Il risultato è quello che ci si doveva aspettare. E allora la morte che già Fedra aveva decisa, non può essere più tardata. Ma questa volta ella trae nella rovina anche Ippolito: s'impicca e lega al suo polso la lettera che lo accusa. Nel racconto che Artemide, alla fine del dramma, ne fa a Teseo, la ragione che ne dà è il timore che ella ha avuto di apparire colpevole, quando non lo era. È la ragione che Fedra stessa lascia intendere nelle sue ultime parole, ed è legata alla sua γενναιότης. Solo in tal modo ella potrà salvare quella gloria per la quale aveva già prima deciso di morire, ed è in previsione di questo che Afrodite, nel prologo, dice che Fedra « morrà gloriosa ».

Ma questa ragione non è l'unica, e non è per lei la più forte. Quella che decide, è più intima, è nella solitudine che essa sente intorno a sé, dopo che la volgarità della sua serva l'ha esposta al ludibrio del mondo, dopo la facile e nei suoi confronti ingiusta requisitoria d'Ippolito.

E v'è un dio che m'aiuti? —

ella grida —

Un uomo che mi stia
al fianco e che mi dia
una mano nel mio errore?

Ella è come una a cui abbiano strappato le vesti di dosso, peggio, la carne. La sua anima è denudata, e Ippolito l'ha vista, nella deformazione delle parole della Nutrice l'ha vista! E come ha potuto non rendersene conto? Non sa che era pronta a morire? La conclusione è inevitabile.

Quello che soffro e che mi fa malata —

la vergogna di apparire quello che ella non è e che non ha voluto essere, —

lo soffrirà anche lui, e saprà
che c'è un limite e deve essere saggio!

Saggio, σώφρων! Ma non nel senso in cui lo intende Ippolito, e che è lo stesso in cui la « saggezza » è presa da Fedra, quando parla della sua passione, ma in un senso più lato, che è quello del non presumere e dell'essere umile, giacché l'uno e l'altro si riconducono al medesimo principio, a quello del limite. E ciò che Fedra chiedeva, non era ormai più l'amore d'Ippolito, ma la sua comprensione umana. C'è un'ironia dolorosa e non voluta nella frase, che discopre l'ambiguità del limite in cui i due destini s'incontrano. Questo ha voluto esprimere il Poeta quando fa dire ad Artemide che il canto che le Muse detteranno d'anno in anno alle vergini di Trezene, col ricordo d'Ippolito, rinnoverà anche quello di Fedra, impedendo che il suo amore cada nell'oblio.

Da un anno all'altro il canto che le Muse
detteranno alle vergini
sempre nuovo farà il tuo ricordo,
e l'amore che Fedra ebbe per te
non cadrà nel silenzio e nell'oblio.

L'*Ippolito* è la tragedia della γενναιότης, e, per la logica stessa di questa, che oppone virtù e fortuna, la forza che travolge i due protagonisti è esterna, e non può essere costituita che da una non γενναία, da una serva, la Nutrice, che, come figura, ha di fronte a Fedra la stessa funzione di contrasto che il servo ha di fronte ad Ippolito, e, per quella che è la struttura del dramma, solo essa può fare da cerniera all'azione.

L'opposizione tuttavia non è soltanto sociale ed etica: dietro la Nutrice è Afrodite, ed essa non ne è che lo strumento. Afrodite, una dea che « è più che dea », come la Nutrice stessa grida sotto l'impressione di sgomento e di terrore da cui è presa alla scoperta dell'amore di Fedra:

« più che dea », la potenza cosmica a cui è legata la vita.

Volgi gli occhi
al cielo —

dice a Fedra, quando, udita la sua decisione di morire, tenta di salvarla, persuadendola a piegarsi alla passione di cui è vittima, riconoscendo la potenza irresistibile della dea, —

lì è Cipride: alle onde
che sollevano il mare, lì è Cipride!
Tutto è nato da lei, è lei che semina,
lei che dà il desiderio a cui dobbiamo
la nostra vita, tutti sulla terra.

Ed è Afrodite che trionfa. A lei scioglie il Coro l'inno della vittoria nell'ultimo stasimo, di lei e di Eros esalta la potenza nel primo. Di contro è Artemide, ma inattiva e lontana, come è l'ideale della virtù che ella esprime e sublima, presente al cuore d'Ippolito, ma a lui non visibile, né può mutarne il destino. Il Poeta ne dà come spiegazione la legge che nessun dio può attraversare i disegni di un altro. È una constatazione, non una spiegazione, ed ha il valore delle tautologie in cui si chiude il mistero di tutto ciò che ci sovrasta a cui si dà il nome del « divino ». In realtà, le due figure sono rappresentative di due sfere del mondo. In nessuna civiltà la loro opposizione è apparsa così netta come nella civiltà greca, e in nessun momento della sua storia si presentò più drammatica di quello raffigurato miticamente in questa tragedia di Euripide.

A completarne il quadro, nei limiti in cui le precise indicazioni del dramma lo richiedono, e riprendendo il discorso che a tale riguardo avevamo lasciato sospeso, la prima conseguenza dello smarrimento da cui Atene fu presa al primo diffondersi del male, fu di dare ai nemici di Pericle

l'occasione di mettere in atto i piani che prima della guerra erano caduti loro di mano. Sulla fine dell'estate del 430 lo fecero deporre dalla carica di stratego. Non contenti di questo, chiesero che egli rendesse i conti di quindici anni di governo e fosse giudicato da un tribunale straordinario sull'Acropoli. Se la proposta fosse passata, ed egli fosse stato convinto di concussione, la pena era la morte. Prevalse la moderazione, e il processo si svolse nelle forme ordinarie davanti a una corte composta di mille e cinquecento giurati. Pericle poté così salvare la vita e rimanere in città, ma fu multato per una somma di 50 talenti. Alla disgrazia pubblica si aggiunse, come è probabile nello stesso momento, la disgrazia privata. Nel giro di otto giorni perdette i due unici figli legittimi. A primavera, riportato su dall'onda del favore popolare, fu rieletto stratego con pieni poteri. Fu allora che egli chiese e ottenne dal popolo che venissero riconosciuti i pieni diritti di cittadinanza al figlio, che aveva avuto da Aspasia e che portava il suo stesso nome. Secondo la legge che allora vigeva in Atene — ed era una legge che lo stesso Pericle aveva presentata nel 451 —, il figlio, essendo nato da madre non attica, era considerato « bastardo » e, come tale, cittadino solo a metà. Nel settembre la peste, quando già aveva cominciato a declinare, portò via anche Pericle.

Su questo sfondo si spiegano alcuni tratti del dramma, che né la favola in quanto tale né il mito valgono a giustificare. E innanzi tutto, come aveva già veduto il Delebecque, l'insistenza con la quale il Poeta, trasportando in età mitica la recente legge di Atene, presenta Ippolito, figlio dell'Amazone, come bastardo. Egli stesso alla lode del padre che lo chiama γεννaῖος, risponde: « La fortuna ti faccia trovare tali anche i figli legittimi ». Se si considera che all'anacronismo si aggiunge il fatto che anche Fedra essendo straniera, i figli erano altrettanto bastardi quanto il figlio dell'Amazone, tutto questo non ha senso se non se voluto, e se è voluto, ha valore allusivo e dietro la condizione di bastardo attribuita ad Ippolito è quella di Pericle il Gio-

vane. Ma l'allusione non s'arresta qui: anche le parole che il poeta fa pronunciare ad Ippolito hanno un preciso significato storico. Il primo dei due figli legittimi di Pericle, Xantippo, aveva dato parecchio da fare al padre: per pagare i lussi della moglie, prese danaro sotto il suo nome, e il padre lo aveva citato davanti ai giudici. Non è improbabile che un'allusione a lui sia da vedere anche nella tirata di Ippolito contro le donne, quando parla dei mariti che, per fare le vesti alle mogli e pagare i loro gioielli, devono dar fondo ai loro beni. Una cosa è certa, ed è che, se Ippolito è presentato come bastardo, perché tale era il figlio di Aspasia, i figli legittimi che egli augura al padre di trovare altrettanto γεννaῖοι quanto è egli stesso, sono i due figli che Pericle aveva da poco perduti, e l'augurio, venendo *post factum*, non poteva avere altro scopo che di mettere ancora di più in risalto la figura del fratellastro che era loro sopravvissuto. E in realtà, solo dopo la morte dei due figli legittimi si poteva porre il problema del figlio bastardo.

Un'eco indiretta di questa morte e del comportamento di Pericle di fronte al duplice lutto che devastava la sua casa, si ha in alcune espressioni tecniche della τέχνη ἀλυπίας, che noi troviamo nella prima antistrofe del terzo stasimo, e che coincidono quasi verbalmente con quanto Protagora aveva scritto di Pericle in quella occasione.

> Mortigli nel giro di otto giorni — scrive Protagora in un brano conservatoci dalla *Consolatio ad Apollonium* dello Pseudo-Plutarco (118 E) — i figli giovanetti e belli, ne sopportò la perdita senza dare segni di lutto. Giacché egli perseguiva la serenità dell'animo e ne aveva grande aiuto, trovando in essa il mezzo per assicurarsi giorno per giorno una vita che era in armonia col destino e scevra di pene.

Ed ecco nell'*Ippolito* il Coro delle Donne:

> Oh, se a me che li prego

i Celesti e la Moira
dessero . . .
. . . un animo intatto
al dolore e all'affanno!
. . .
. . .
Facile al nuovo mattino
ogni giorno il mio cuore
e i pensieri adattando, la vita
trascorrere io possa sempre.

La τέχνη ἀλυπίας, come abbiamo detto, era di Antifonte, ma lo spunto egli lo aveva tratto dalla μελέτη θανάτου o *meditatio mortis* di Anassagora, un « esercizio » — giacché questo vuol dire μελέτη — il quale consisteva nell'avere di continuo alla mente tutti i mali a cui un uomo può andare incontro, in modo da non trovarli « nuovi » e « inattesi », se mai si fossero verificati nella realtà. Muovendo da questa che, per Anassagora e per coloro che ne seguivano l'esempio, era una vera e propria forma d'ascesi, Antifonte aveva messo sù la sua « Arte » e, aperto a Corinto quello che possiamo considerare il primo gabinetto di psicanalisi, la esercitava, come una delle tante branche dell'« Arte medica », a curare « quelli che soffrivano dolori nell'animo » [7]. Perseguendo fini terapeutici e non etici, egli non aveva naturalmente nessuna difficoltà a consigliare l'uso del vino e della venere.

Il primo documento della μελέτη, che, attraverso gli Stoici e le varie *Consolazioni* dell'età ellenistica, era destinata a passare ai moralisti dell'età romana, e giungere fino a Montaigne, ci è dato da un frammento di Euripide largamente noto in tutta l'antichità, il frammento 964.

Da un sapiente io lo appresi, e la mia mente

7. Antiph. Soph. A 5 Diels. Per tutto questo e per quello che segue v. qui sopra *Euripide auteur de la catharsis tragique*, pp. 287 ss., e *Robortello* etc., pp. 321 ss.

ad ogni evento esporre e ad ogni cura
ebbi per uso, a me stesso l'esilio
dalla mia patria comminando e morti
immature e quant'altre vie percorre
la sventura nel mondo: a fin che un giorno
se alcun dei mali che nel mio pensiero
rappresentar solevo, mi colpisse,
non mi giungesse nuovo, e doloroso
più del dovuto io ne sentissi il morso.

Il sapiente, come dicono Cicerone e Galeno, che, insieme con l'autore della *Consolazione ad Apollonio* [8], ci hanno conservato questi versi, è Anassagora. « Annunziatagli la morte del figlio » — scrive Galeno — « non mutò volto e disse: — "Sapevo di averlo generato mortale". Ed Euripide, fatta sua questa idea, la fece esporre al suo Teseo ».

La morte del figlio di Anassagora è ricordata nell'*Alcesti*, ed è quindi anteriore al 438, e nella medesima *Alcesti* per ben due volte si allude alla μελέτη. Se il Teseo, sulla bocca del quale Euripide pone questi versi, sia il Teseo della tragedia omonima, non sappiamo, né in che anno i versi furono scritti. Una cosa è probabile, se non certa, che dietro i tratti di Teseo sia da vedere Pericle. Chi poteva dire: « Da un sapiente lo appresi », se questo sapiente era Anassagora? Perché immediatamente dopo l'esempio dato da Anassagora, la tradizione antica ricorda quello di Pericle. E che egli praticasse la μελέτη del suo grande maestro ce lo dice egli stesso, se le parole che Tucidide gli fa pronunciare nel discorso che egli tenne davanti al popolo subito dopo lo scoppio della peste, almeno nel concetto, sono sue.

La grande mutazione — gli fa dire (II 61) — che d'un colpo e di recente s'è prodotta, ha avvilito a tal punto gli animi vostri, che voi non avete più la forza

8. Cic. *Tusc.* III 29; Gal. *De Hipp. et Plat. dogm.* IV, p. 392 M; Ps.-Plut. *Cons. ad Ap.* 112 D.

di persistere nelle decisioni già prese. Ciò è perché ogni evento improvviso e inaspettato e che più che mai sorprende la nostra ragione, asserve la facoltà del giudizio.

« Ogni evento improvviso e inaspettato... »! È la premessa della μελέτη esposta nel frammento sopra riportato.

Ma la prova definitiva e nel medesimo tempo la conferma del valore allusivo dei testi e dei fatti che in rapporto a Pericle abbiamo finora considerati, ce la dà la strofe con cui il Coro dei Cacciatori risponde all'antistrofe cantata dalle Donne da noi sopra riportata e messa a confronto con il brano di Protagora. Cantano i Cacciatori:

> Non ho più l'anima libera
> dal terrore guardando
> agli eventi inattesi,
> da che l'astro d'Atene,
> il più radioso dell'Ellade
> . . .
> . . . ho visto partire
> per altra terra . . .

« Gli eventi inattesi », τὰ παρ' ἐλπίδα: « quelli che uno non s'aspetta »: in altra forma i medesimi di cui Tucidide fa parlare Pericle. Ma non è qui il punto, è in quel « libera dal terrore », perché, se il Coro l'anima libera dal terrore, guardando a questi eventi, non l'ha più « da che . . . », vuol dire che prima di quel « da che » l'aveva, e se l'aveva, non poteva averla se non per la pratica della μελέτη. E poiché la causa per la quale ora non l'ha più è di avere visto partire per altra terra « l'astro d'Atene », ciò è perché questo evento è tale che contro di esso non c'è « esercizio » e « prefigurazione » che valga. È come nell'*Alcesti* per Admeto, che la morte se l'aspettava, e non gli era giunta all'improvviso, ma con tutto questo ne rimane schiantato.

Il Coro dei Cacciatori continua e completa quello che il Coro delle Donne ha enunciato in forma di augurio: siamo nel campo della τέχνη ἀλυπίας. Ma c'è un'espressione da notare: « libera dal terrore » in greco è detto con καθαράν, che vale propriamente: « purificata » o « purgata ». È espressione al tutto nuova e isolata per un contesto del genere, e gl'interpreti ci son rimasti intrigati. La spiegazione è agevole, se si pensa che è della μελέτη che questa *purgatio animi* è l'effetto e la τέχνη ἀλυπίας, della quale la μελέτη è lo strumento, non è detta τέχνη o « arte » se non in quanto è « arte medica ». Il termine è quindi tecnico, e non può venire che da Antifonte. Alla tradizione di questa τέχνη risale il *nomen actionis* « catarsi », col quale Platone nel *Fedone* designa la μελέτη θανάτου (67 c), di cui Socrate parla come di cosa nota e vulgata, e di lì viene anche la « catarsi » che la tragedia, secondo la definizione di Aristotele, « opera a mezzo della pietà e del terrore ». Essa infatti non è se non l'applicazione della teoria della μελέτη alla poetica della tragedia, ed è dovuta ad Euripide [9].

Ma, per ritornare al nostro discorso, chi è « l'astro d'Atene, il più radioso dell'Ellade », che con la sua « dipartita » ha reso vana ogni medicina preventiva dell'anima, e che, nella prima strofe, fa porre al Coro, e cioè al Poeta in termini così angosciosi il problema dell'esistenza e della provvidenza degli dèi, chi può essere nel 429, quando Euripide scrive questo canto? Nella finzione scenica è Ippolito che parte per l'esilio, ma nella realtà è Pericle, morto appunto nel settembre. Nessuno degli spettatori poteva avere dubbi su questo. E di Pericle, come da tutti gl'interpreti è ammesso, piange il Coro la morte alla fine del dramma, riprendendo con un ἀέλπτως il παρ' ἐλπίδα di questo stasimo.

> Comune è questo dolore
> a tutti nella città:
> inatteso è venuto!
> Molte saranno le lacrime
> e lunga l'eco del pianto.

9. V. il già citato *Euripide auteur etc.* e in particolare la fine.

Il nome di chi è grande
è degno di lutto,
più d'ogni altro tiene il cuore!

Questo epicedio, uno dei più belli che siano mai stati scritti e per uno degli uomini più grandi, fa da « sigillo » al dramma e ne fa chiaro l'intento. La ragione per la quale Euripide, avevamo detto al principio, aveva ripreso il tema già trattato nel primo *Ippolito* e ne aveva per intero rovesciata l'impostazione, era stata etica e politica insieme. La ragione etica era in sostanza già chiara dalla sola lettura: le implicazioni di cultura che essa comportava e che l'analisi di alcuni termini ci ha rivelate, sono servite a renderla concettualmente e storicamente più precisa. Dell'esistenza di una ragione politica — e il termine va preso nel senso antico in modo da comprendervi anche la ragione sociale —, quanto abbiamo esposto ci ha dato la prova. Additando Pericle, Euripide additava non solo l'uomo, ma la classe anche alla quale egli apparteneva, la classe degli ἀγαθοί, che traevano dalla tradizione guerriera quella grandezza d'animo, senza della quale non v'è « gentilezza » o γενναιότης se non di nome. Alla nobiltà naturale del sangue e dell'animo Pericle aveva aggiunto quella della sapienza di cui aveva trovato il maestro in Anassagora, contemplatore dei cieli e che aveva elevato alla dignità di principio cosmogonico l'intelletto dell'uomo. L'incontro e l'unione della tradizione aristocratica attica con la nuova sapienza al tutto umana della Ionia è un fatto storico di grande importanza. È in questo incontro che si pongono le basi dell'etica dell'Occidente. Platone farà principio delle virtù la sapienza: nell'*Ippolito* esse traggono ancora la loro origine dalla γενναιότης, e Platone sapeva che senza di essa, quale che sia la via naturale o di grazia attraverso la quale l'uomo vi giunge, non v'è neanche sapienza né virtù.

LA PHILOSOPHIE DU PLAISIR ET LA SOCIÉTÉ DES AMIS

La première Société d'Amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident a été créée à Athènes au début du IIIe siècle av. J.-C. par un philosophe, et ce philosophe est Épicure. La première, non parce qu'auparavant le mot « ami » n'aurait pas été employé pour désigner les membres d'un groupe unis dans un même but, mais parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux, ni social, ni même politique. Ce mot, dès lors, désigne un tout autre concept. En effet, il exprime une relation éthique et un comportement librement choisi par des hommes qui se reconnaissent égaux et fondent cette égalité sur le seul fondement de leur être individuel et de leur commune condition humaine.

Épicure est un philosophe qui, en général, a mauvaise réputation, car il est le philosophe du plaisir. Et l'on a quelque difficulté à le défendre, quand on lit dans un des passages les plus décriés qu'on ait de lui: « Je ne sais quelle idée me faire du souverain bien, si j'en exclus les plaisirs du goût, les plaisirs de l'amour, ceux de la vue et de l'ouïe et de tous les autres sens dont l'homme est pourvu »[1]. Bien plus, que dire quand il nous donne la voix de la chair comme ultime loi de son éthique[2]? Et quand il proclame que « le plaisir du ventre est la source et la racine de tout bien dans le monde »[3]? Et il en arrive même à dire: « Je crache sur toutes les vertus sans exception, si elles ne peuvent pas me procurer le plaisir »[4].

1. Usener, *Epicurea*, 67 = Diano, *Epicuri Ethica*, 29. Dans la suite, ces deux recueils seront désignées par Us. et D.
2. *Ratae sententiae* (Κύριαι Δόξαι), IV. Dans la suite, elles seront désignées par K.Δ.
3. Us. 409 = D 36.
4. Us. 512 = D 32.

Et si l'on passe de l'individu à la société, le voilà qui nous dit que chaque rapport humain naît de l'utilité et que c'est de là que naissent la justice et l'injustice. On doit respecter les lois non pas parce que ce sont des lois, mais parce qu'on ne peut jamais être sûr de ne pas être découvert et de se soustraire aux peines qu'elles prescrivent [5]. Mettons-le au pied du mur et demandons-lui: « Eh, bien, Épicure! Supposons qu'un homme (et j'admets bien qu'il vive selon tes normes et que tu le considères un sage), supposons donc que cet homme soit sûr d'échapper à toute peine et qu'il ait la possibilité d'enfreindre tranquillement les lois, que fera-t-il? Respectera-t-il ou non les lois? » Que nous répond Épicure? Il répond qu'« il n'est pas facile de dire tout simplement oui ou non » [6].

Cependant, les écrivains de l'Antiquité louent fréquemment Épicure, sa bonté d'âme, son humanité, sa tempérance, la pureté de sa vie. Et ils louent non seulement ces qualités d'homme qui n'apportent rien en faveur de sa philosophie, mais quelquefois aussi cette philosophie même. Il s'agit d'écrivains qu'on ne peut certainement pas suspecter de complaisance: Sénèque, par exemple, qui est un stoïcien et qui appartient au camp adverse, pour lequel la vertu est le souverain bien et le devoir s'oppose au plaisir. Écoutons ce que Sénèque écrit d'Épicure à son frère Gallion [7]:

> Si je dois dire ce que j'en pense, et c'est là ma conviction, les préceptes d'Épicure sont droits et honnêtes, et à y regarder de plus près, ils sont même sévères. Cette fameuse volupté dont on a tant parlé est réduite à bien peu de chose et fait maigre chère, et la loi que nous prescrivons à la vertu, lui l'assigne à la volupté: il lui ordonne d'obéir à la nature, et nous savons que

5. K.Δ. xxxi-xxxviii; Us. 519 = D 115; Us. 532 = D 116; *Sent. Vat.* 7 = D 117.
6. Us. 18 = D 114.
7. *De vita beata*, chap. 13 = Us. 460.

> ce qui satisfait la nature n'offre rien à la débauche... Ainsi je ne dirai pas avec la plupart des stoïciens que la secte d'Épicure est une école de dévergondage, je dis qu'on la juge mal, qu'elle est mal famée et à tort.

Et dans une lettre à Lucilius [8]:

> Quand tu seras devant son petit jardin, tu y trouveras cette inscription: "Mon hôte, ici tu te sentiras à ton aise, ici le bien suprême est le plaisir". Le gardien qui y habite viendra à ta rencontre. Il est hospitalier et plein d'humanité. Il te servira de la polenta, il te versera aussi de l'eau avec largesse, puis te dira: "Est-ce que tu es content de cet accueil? Ce jardinet n'irrite pas la faim, il l'apaise, il n'augmente pas la soif par les breuvages même qu'il te sert, mais l'étanche par un remède qui ne coûte rien. Voilà le plaisir dont je jouis et dans lequel j'ai vieilli".

En réalité, exception faite des citations que j'ai présentées au début, ce que nous avons des lettres et de l'Éthique d'Épicure ne fait que confirmer sans cesse le thème de la tempérance, de la limitation de chaque désir, du respect des autres, et aussi le thème de l'amour. Voici deux de ses maximes [9]:

> De même que nous apprécions nos habitudes, qu'elles soient louables ou non, et que les autres nous les envient ou non, de même nous devons respecter les habitudes de notre prochain, s'il en est digne.

Et encore [10]:

> La rencontre avec son prochain est aussi une très belle chose lorsqu'on s'aperçoit qu'on a les mêmes idées ou que l'on fait tout pour les avoir telles.

8. *Epist.*, 21, 10 = Us. 181.
9. *Sent. Vat.* 15 = D 110.
10. *Sent. Vat.* 61 = D 131.

Et ces mêmes vertus sur lesquelles, nous l'avons vu, il crachait, si elles ne lui procuraient pas le plaisir, il les considère justement comme inséparables du plaisir:

> Il n'est pas possible, écrit-il [11], de vivre dans le plaisir, si l'on ne vit pas avec sagesse, tempérance et justice.

Il en arrive même à dire qu'« il faut se choisir une personne vertueuse, l'aimer et l'avoir toujours devant soi, pour vivre comme si elle nous observait, et agir toujours comme si elle nous voyait » [12].

De tout temps on a crié à la contradiction. Et celle-ci paraît d'autant plus grave qu'Épicure, en établissant, comme tout philosophe, une échelle des valeurs, proclame que le bien et le plaisir suprêmes résident en la simple absence de la douleur. Et ceci en nous enseignant que le plaisir des sens, c'est-à-dire celui sans lequel il prétendait ne pas pouvoir se faire une idée du bien, n'est pas plus agréable que cette absence de la douleur, mais seulement plus varié, en raison du contenu qualitatif offert par la perception [13].

Cependant il n'y a pas de contradiction. Car si l'on s'en tient à la règle d'Épicure qui nous prescrit de faire toujours attention à la signification originelle des mots [14], c'est-à-dire de les prendre dans leur sens propre, le plaisir du ventre, qui est la source et la racine de tout bien, se réduit seulement à n'avoir ni faim ni soif. Et si vous ajoutez à ces deux causes de douleur fondamentale de l'homme, celle du froid, vous aurez complété la liste des choses qu'on ne

11. Épicure, *Epist. ad Men.*, 132; cf. K.Δ. v.
12. Us. 210 = D 10.
13. *Epist. ad Men.*, 128; 131; K.Δ. III et XVII; Diano, *Note epicuree*, dans « Studi italiani di Filologia classica », 1935, pp. 266 s. Voir aussi *Questioni epicuree* dans « Rendiconti della R. Accademia dei Lincei », cl. sc. mor., sér. VI, vol. XII, fasc. 11-12 (1936), pp. 819 s. [Les deux essais vont être réimprimés dans C. Diano, *Scritti epicurei*, chez l'éditeur Olschki, Florence.]
14. *Epist. ad Herod.*, 37.

peut refuser à notre nature sans qu'elle en souffre [15] et que par cette même souffrance elle exige.

Écoutons une de ses principales maximes [16]:

> La voix de la chair dit: ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui possède ces biens ou espère les avoir peut, pour ce qui est du bonheur, rivaliser même avec Zeus.

Si vous vous en tenez à la négation, un tel plaisir n'est que pur néant. Mais cette négation n'a d'autre fonction que de le déterminer par rapport à l'action. Elle ne le définit pas. En effet, absence de douleur ne veut pas dire absence totale de sensibilité [17], et là où la sensibilité est présente, s'il n'y a pas de douleur, il y a plaisir, même si la langue n'a rien à goûter, ou si l'épiderme n'est pas caressé. Il n'est pas nécessaire de ressentir rien de semblable, ni de subir l'action d'un stimulus qui mette en mouvement un des organes des sens, pour éprouver du plaisir. C'est à cause de cela qu'Épicure distingue deux formes de plaisir: la première, qu'il appelle « catastématique », c'est-à-dire « plaisir en repos », la seconde qu'il nomme « cinétique » ou « plaisir en mouvement ».

Il définit le « plaisir en repos » comme εὐστάθεια, c'est-à-dire comme « équilibre parfait de la "nature" avec elle-même ». Et quand il dit « nature », il entend avant tout la nature de l'homme [18].

Pour peu que cet équilibre entre en contact avec les

15. Horace, *Sat.*, I, 1, 77.
16. *Sent. Vat.* 33 = D 35.
17. Us. 422 = D 46: *Epist. ad Men.*; cf. C. Diano, *La psicologia di Epicuro*, dans le « Giornale critico della filosofia italiana », 1941, pp. 24-25 [voire aussi nos *Scritti epicurei*, cf. ci-dessus n. 13].
18. Diogène Laerce, x, 1-8; Épicure, Us. 680 = D 34; *Sent. Vat.* 33 = D 33; Us. 2 = D 37. Le terme εὐστάθεια est donné par Plutarque (*Contra Epic. beat.*, 1089 d): dans les textes que nous avons d'Épicure, on trouve seulement τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα: « L'équilibre et la stabilité de la chair » (Us. 68 = D 34).

objets du monde extérieur et que le mouvement qu'ils y exercent soit de nature à n'y engendrer aucun trouble, on a le plaisir cinétique ou en mouvement. Or, ce plaisir n'est pas tel parce qu'il est un mouvement, mais parce qu'il est « favorable », προσηνής, et « conforme », οἰκεία, à la nature de l'organe où il se produit. Aussi, si son intensité augmente, on ne ressent plus du plaisir, mais de la peine. Il s'ensuit que le plaisir en mouvement, abstraction faite des qualités qui le diversifient dans la perception, n'est lui aussi, en tant que plaisir, que le plaisir de l'εὐστάθεια ou de l'équilibre, c'est-à-dire le plaisir en repos. De ce fait, rien d'étonnant que le plaisir ne puisse plus s'accroître au-delà de cette limite, et que les qualités que chacun de nos sens perçoit en propre n'y ajoutent rien[19].

En effet, il n'y a qu'une seule espèce de plaisir, l'état de stabilité et d'équilibre de cet être qu'est la propre vie de chacun. Et ce qui est vrai pour le corps, l'est aussi pour l'âme, car pour l'âme aussi il n'y a pas de jouissance plus grande que celle qu'elle éprouve dans l'état d'équilibre qui lui est propre, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est ni agitée ni troublée par le désir ou par la crainte[20].

> De même qu'un ciel serein n'est pas susceptible d'une clarté plus vive, écrit Sénèque en commentant Épicure[21], quand à force d'être balayé il revêt une splendeur que rien ne ternit, de même l'homme qui veille sur son corps et sur son âme, pour bâtir au moyen de l'un et de l'autre la trame de sa félicité, se trouve dans un état parfait et au comble de ses désirs, du moment que son âme est sans agitation et son corps sans souffrance. S'il lui arrive quelque satisfaction du dehors, elle n'ajoute rien au souverain bien, mais pour ainsi dire l'assaisonne en le variant: le bonheur absolu de la nature humaine ne va pas plus loin que le corps et que l'âme.

19. Cf. *supra*, n. 13.
20. De même qu'il y a un plaisir en mouvement et un plaisir en repos de la chair, de même en est-il pour l'âme: cf. DIOGÈNE LAERCE, x, 34, 5, et ma *Psicologia di Epicuro* dans le « Giornale critico della filosofia italiana », 1940, pp. 161 s. [maintenant dans *Scritti epicurei*, cf. ci-dessus, n. 17].
21. *Epist.*, 66, 45.

C'est à partir de ceci qu'on peut comprendre ce qu'Épicure veut dire dans une des règles les plus discutées de la lettre à Ménécée[22]:

> C'est précisément, écrit-il, parce que le plaisir est la fin suprême, que les plaisirs ne sont pas tous à choisir, et qu'il y a des douleurs auxquelles on ne doit pas se soustraire ».

Et puisque, pour pouvoir atteindre cette fin, il faut que l'homme se laisse guider par la sagesse, prenne l'habitude de la tempérance et pratique la justice, l'épicurien, tout compte fait, est obligé de vivre en stoïcien.

S'il en est ainsi, pourquoi Épicure pose-t-il comme fin le plaisir et non pas le bien? Car qu'est-ce-que le bien, selon la définition d'Aristote, sinon la fin à laquelle notre volonté tend? Et qu'est-ce que le plaisir? Ce n'est pas une fin, mais ce qui s'ajoute à la fin, comme à la jeunesse sa fleur, nous dit encore Aristote, et en révèle la présence.

Mais alors pourquoi Épicure, dont la psychologie n'est qu'un calque de celle d'Aristote[23], emploie-t-il un nom aussi mal famé que le plaisir, et ne dit-il pas tout simplement le bien? Pourquoi encore nous renvoie-t-il à la chair et réduit-il l'homme à ce que Plutarque appelle sa « coquille »?

Pourquoi? Parce que, si l'homme est chaque fois cet

22. ÉPICURE, *Epist. ad Men.*, 129.
23. J'en ai donné la démonstration dans l'étude déjà citée sur la psychologie d'Épicure, étude qui a été publiée entre 1939 et 1942 dans le « Giornale critico della filosofia italiana », et qui, par la seule évidence des faits et sans polémique, a fait tomber la fable, qu'on venait alors de reprendre, sur le sort des œuvres « ésotériques » d'Aristote, dont les anciens n'auraient eu connaissance qu'à l'époque de Cicéron. [Cf. *supra*, n. 13].

homme-ci — et il l'est, selon Aristote, « dans cette chair-ci » — et si c'est dans le plaisir que le bien et la volonté se révèlent et, avec la volonté, ce mystère aussi auquel on se réfère chaque fois qu'on dit « moi », il n'y avait pas d'autre moyen d'atteindre et de montrer du doigt l'homme dans la pure et simple historicité de son être dans le monde et de découvrir enfin ce que nous appelons « individu », cet individu sans lequel on ne peut parler de personne humaine.

Si vous en cherchez la preuve, entrez dans un hôpital: là seulement, vous pourrez comprendre ce qu'est la « chair », le plaisir, la souffrance. Car c'est seulement dans la « chair » qui souffre ou s'apaise, que notre « moi » — notre âme — émerge et se révèle à lui-même et à autrui, jusqu'à se laisser, pour ainsi dire, voir et toucher. Voilà pourquoi les plus grandes œuvres de charité, de cette charité que les Romains appelaient *caritas generis humani* et les Grecs *φιλανθρωπία*, sont celles qui ont pour objet la chair, et en assouvissent la faim, et en étanchent la soif, et en soignent et adoucissent les plaies, et participent, quand rien d'autre n'est possible, à sa souffrance par la souffrance de l'âme.

C'est une expérience de ce genre qu'Épicure a dû faire, une expérience qui ressemble à celle de Bouddha, même si la conclusion en est différente. Et c'est à l'âme qu'il s'adresse, à notre propre moi, dans un monde qui s'appelait déjà *οἰκουμένη*, ce qui veut dire « terre habitée », un monde où l'homme n'est plus désormais qu'un *εἷς τῶν πολλῶν*, *unus multorum*, comme disent Ménandre dans le *Dyskolos* et Horace dans une de ses *Satires*, c'est-à-dire un homme quelconque dans la multitude, et qui pour la première fois se retrouve seul et n'a de secours à attendre que de lui-même, face au mystère de l'existence.

On voit cela surtout dans la partie de sa doctrine que nous pouvons appeler « thérapeutique », et pour laquelle il a été contraint de bâtir un système de l'univers. Car la philosophie n'a pour lui d'autre but que celui de soigner

les maux de l'âme et de lui assurer son bonheur, ce qui n'est pas possible sans une parfaite connaissance des choses et du monde [24].

> La parole du philosophe est vaine, écrit-il [25], si elle ne parvient pas à soigner les maux de l'âme.

Ces maux ont deux causes: le désir et la crainte [26]. Il n'y a pas grand-chose à dire au sujet des désirs: il suffit d'écouter la voix de la nature et de satisfaire ses exigences, ce qui normalement est facile à réaliser: *τἀγαθὸν εὐπόριστον* [27].

Quant à la crainte, le discours qu'elle appelle est plus complexe. La première et la plus grave des craintes est celle de la mort, et après elle la crainte des dieux, tels qu'ils sont représentés par les mythes, comme arbitres suprêmes de tout bien et de tout mal. Ici la raison commune ne suffit plus, il faut s'adresser à la science. Et voilà Épicure qui, tirant les conclusions des philosophes qui l'ont précédé, construit son univers infini, fait d'atomes et de vide. Dans cet univers les mondes naissent et périssent, et chaque être ne doit son existence qu'au compromis temporaire des éléments qui le composent.

Les seuls êtres qui échappent à cette loi sont les dieux, dont Épicure, sur la base du *consensus omnium*, admet l'existence et, par la plus hardie de ses théories, démontre la possibilité, voire la nécessité logique. Mais il en nie la providence. Ce sont des dieux fainéants, qui n'ont d'autre souci qu'eux-mêmes. Car qu'est-ce un dieu? Un être immortel et heureux (*ἀθάνατον καὶ μακάριον*). Il s'ensuit que les dieux ne peuvent avoir de soucis, ni se laisser gagner par la colère, ni avoir de préférences, sans cesser aussitôt d'être dieux. « Ce sont là des qualités qui n'ont

24. ΚΔ. XII.
25. Us. 221 = D 2.
26. Us. 485 = D 85.
27. D 14.

d'existence que chez des êtres faibles »[28]. Si les dieux sont tels, on n'a donc rien à craindre de leur part, et l'on peut finalement les aimer. Car l'homme contemple et admire dans leur nature la perfection même de son être, soustrait au temps et à la mort, et trouve dans leur bonheur le modèle de son propre bonheur, un modèle qu'il peut, exception faite de sa mortalité, imiter en tout temps par sa sagesse[29].

Mais c'est avant tout de la crainte de cette mortalité qu'il doit délivrer son âme et purifier sa vie. Oui, la purifier, car c'est à la crainte de la mort qu'Épicure, dans une de ses plus subtiles analyses[30], ramène comme à leur source, toutes les passions qui nous agitent et qui nous empêchent d'être heureux. A cela il n'y a qu'un remède, nous dit-il: c'est de se convaincre que la mort, avec la désagrégation du corps et de l'âme, apporte aussi l'anéantissement de celle-ci et de toute sensibilité. Et puisque tout bien comme tout mal est dans la sensation, « la mort n'est rien pour nous: tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas, et, quand la mort est là, nous n'y sommes plus »[31]. « Je suis, elle n'est pas; elle est, je ne suis plus », traduit Anatole France.

Cela ressemble à un jeu, voire à une plaisanterie. Mais il n'y a ni jeu ni plaisanterie. C'est la seule planche de salut, quand on ne croit pas au paradis, et Épicure, comme la plupart des Grecs, n'y croyait pas. C'est une planche de salut, non pas à cause de ce qu'on nie — « je n'ai pas peur d'être mort, dit Épicharme[32], je ne veux pas mourir » — mais à cause du sens même de l'être que l'argumentation d'Épicure présuppose, un sens de l'être qui n'appartient

28. Cf. K.Δ. I, et *Epist. ad Men.*, 134.
29. *Epist. ad Men.*, 135 et les textes que j'ai donnés dans la note au § 124.
30. Cf. *Psicologia d'Epicuro*, dans le « Giornale critico della filosofia italiana », 1942 [voire ci-dessus, n. 13].
31. *Epist. ad Men.*, 124-5.
32. Fr. 11 Diels.

qu'aux Grecs[33]. Au point de vue logique, ce sens est exprimé par les équations de Parménide. L'être n'est pas le non-être. C'est le principe même de l'atomisme. Notre science le reconnaît encore comme le principe de tout raisonnement valable. Sur le plan du vécu, c'est ce sens unique de l'être qui permet aux Grecs de dépasser, dès les origines, l'état magique de la religion et de transformer les anciennes puissances dans les pures formes des dieux de l'Olympe. C'est en partant de là aussi qu'on arrive aux miracles de l'architecture et de la sculpture du VI[e] et du V[e] siècles av. J.-C., aux idées de Platon[34], aux atomes et aux dieux d'Épicure, qui prennent dans son système la place des purs exemplaires de Platon[35]. Et c'est enfin ce sens qui dans la théorie du plaisir constitue le pôle où trouve sa solution ce sentiment si aigu de l'existentialité qui est propre à Épicure, et qui lui permet de parler de la « chair », et fait qu'il porte au sommet de l'échelle ontologique la contingence et l'irréductible historicité de l'individu.

Il n'est pas possible d'expliquer par des concepts en quoi ce sens consiste. Mais l'on peut en considérer les manifestations et en tirer les conséquences. On y voit que, si les formes de l'intellect, telles que Platon et même Aristote les concevaient, sont hors de l'espace et du temps, il en est de même pour tout ce dont l'homme peut faire l'expérience, que celle-ci soit extérieure ou qu'elle soit intérieure. Et voici que ce plaisir qui dans son essence est εὐστάθεια ou équilibre, et qu'Épicure compare à la tranquillité immobile de la mer et à la transparente sérénité du ciel, se referme sur lui-même et apporte dans la sensibilité cette relation d'identité qui est le propre de la pensée. Si pour Aristote l'être est dans sa forme suprême « pensée de la pensée », νόησις νοήσεως, par contre pour Épicure il devient αἴσθησις αἰσθήσεως, « sens du sens », si je peux

33. Cf. *supra*, *Il pensiero greco ecc.*, pp. 20 ss.
34. Cf. *ibid.* pp. 78 ss. et *Forma ed evento*, Vicenza 1967[3], pp. 46 s.
35. C'est précisément cela que Cicéron lui reproche: cf. *Nat. deor.*, I, 80.

m'exprimer ainsi. Et « sens » dans la signification métaphysique dont parle l'existentialisme moderne.

Dans cette identité, qui, en tant qu'identité du sens, est identité de la pure existence, à la limite au-delà de laquelle il y a le néant, le point coïncide avec l'infini, et l'instant avec l'éternité. C'est seulement sur cette base qu'Épicure peut affirmer que « l'infinité du temps contient le même plaisir qu'une de ses portions les plus infimes » [36]. Et, partant, on comprend finalement ce que veut dire le *carpe diem* qui résume toute sa sagesse. « Tiens-toi à l'heure qui passe » — ou, si vous voulez, « vis au jour le jour ».

Et voilà que « la mort qui pour chacun a été versée, comme écrit son disciple Métrodore [37], dans la coupe même de la vie », n'inspire plus la peur. L'homme est enfin délivré de son « vain désir de l'infini » [38], car, tant qu'il est, il est dans l'être, et il l'est entièrement, hors du temps, et il peut dire à chaque instant: βεβίωκα, « j'ai vécu! » [39].

> Maître de soi et heureux,

chante Horace [40],

> est celui qui peut dire chaque jour:
> — j'ai vécu.
>
> *Ille potens sui*
> *laetusque deget, cui licet in diem*
> *dixisse: vixi!*

Quand on peut le dire! Mais pour pouvoir le dire, pour entrer dans cette espèce de nirvana vécu les yeux grand ouverts, et se mettre hors du temps et vaincre la mort, il faut que l'âme soit libre de toute agitation et de tout

36. K.Δ. XIX.
37. Fr. 53 Koerte = *Sent. Vat.* 30.
38. K.Δ. XX.
39. MÉTRODORE, fr. 49 Koerte = *Sent. Vat.* 47. Cf. DIOGÈNE D'ŒNOANDA, col. II, 11; III, 1; PHILODÈME, *De morte*, col. XIII, 10; SÉNÈQUE, *Epist.*, 12, 9; VIRGILE, *Aen.*, IV, 653.
40. *Odes*, III, 29, 41.

désir, de toute jalousie, de tout ressentiment, sereine, en paix avec elle-même et avec le monde.

Ainsi, même pour Épicure, on ne peut atteindre le souverain bien qu'à travers la pureté de sa vie et l'ascèse. *Meditare mortem! ait Epicurus*, écrit Sénèque à son Lucilius [41]: Prépare-toi à la mort! Une préparation à la mort, ou μελέτη θανάτου, qui, par une autre voie, arrivait au même but que celle d'Anaxagore, et était elle aussi, selon le mot de Socrate dans le *Phédon*, une κάθαρσις [42]. On comprend par là, l'enthousiasme presque mystique d'un Lucrèce, qui célèbre en lui le Sauveur, et ne développe que cette partie de la philosophie d'Épicure, qui seule peut libérer l'homme de la crainte du temps et de l'angoisse de la mort [43].

* * *

Venons-en maintenant à la Société des Amis, dont tout ce qui vient d'être dit constitue la base et donne la signification. Chaque rapport humain, avons-nous dit au début, prend son origine dans l'utilité. L'utile, par rapport au bien, est sur le plan objectif ce que le plaisir est sur le plan subjectif. Il est clair que, mon utilité n'étant pas l'utilité d'un autre et entrant en conflit avec elle, il n'est aucunement possible de maintenir la paix, qui est la condition première du plaisir. De ce fait, le principe même de l'utile ne peut se réaliser que dans l'accord.

41. *Epist.*, 26, 8.
42. Cf. ci-dessus, *Euripide, auteur de la catharsis tragique*, pp. 294 ss.
43. La terreur et l'angoisse qui s'étaient déjà répandues dans le monde romain et qui depuis deux siècles agitaient le monde des Grecs. Les remèdes auxquels on avait recours étaient les religions des mystères d'un côté, et la philosophie et la science de l'autre. Mais le sens que la réalité avait désormais pour Lucrèce n'était et ne pouvait pas être le même que celui d'Épicure. C'est en partant de ce sens qu'on peut expliquer cette espèce de fièvre dont son poème est pénétré et qui aurait épouvanté Épicure. Virgile en subira la contagion, mais il trouvera le salut dans la religion.

Cet accord est pour Épicure l'État, dans ce qui en constitue la base, c'est-à-dire la loi [44]. Sous cet angle Épicure, même s'il interdit au sage de s'occuper de politique [45], est, par sa nature même et par ses principes, foncièrement démocrate. Même dans la Nature il voit des pactes et des accords, les *foedera naturai* dont parle Lucrèce. Mais l'État ne suffit pas. Car les pièges que nous tend la société sont innombrables, et les lois sont impuissantes à leur égard. Ajoutez-y les maux de la condition humaine et du sort, et vous pouvez vous faire une idée de l'état précaire de toute vie.

A ces pièges et ces maux, Épicure oppose deux remèdes. Le premier est de se tenir à l'écart de toute ambition et de toute rivalité, et de se contenter du peu qui suffit pour ne pas mourir. Λάθε βιώσας est sa devise: « Vis de façon que personne ne s'aperçoive que tu as été au monde » [46]. L'autre remède consiste à ajouter au pacte public des lois le pacte privé de l'amitié [47]. Celle-ci naît ainsi de l'utilité [48]: « Pour que l'on ait quelqu'un qui nous aide dans le besoin, écrit-il, nous assiste dans la maladie, nous défende dans les dangers, et nous console dans la tristesse » [49].

Mais ici se passe quelque chose de semblable à ce que nous avons vu pour le plaisir: « L'amitié est aussi désirable pour elle-même » [50]. Et Épicure ajoute que « par amour de l'amitié, il faut même risquer son propre amour » [51].

44. K.Δ. XXXI-XXXVIII.
45. Cf. mon édition des *Ethica*, p. 147, n. 122.
46. Fr. P 551 = D 130. Voir les textes que j'ai donnés dans mon commentaire et rappeler OVIDE, *Trist.*, III 4, 25: *bene qui latuit, bene vixit*. Dans une de ses lettres citée par Sénèque, Épicure écrivait que ni lui ni Métrodore n'avaient rien perdu de leur bonheur parce que cette Grèce si glorieuse les avait non seulement traités comme des inconnus, mais n'avait presque pas entendu leurs noms.
47. K.Δ. XXVII et XXVIII.
48. *Sent. Vat.* 23 = D 132.
49. SÉNÈQUE, *Epist.*, 9, 1.
50. *Sent. Vat.* 23 = D 132.
51. *Sent. Vat.* 28 = D 133.

En effet, le rapport est entre deux existences, et chaque existence est seule, et en cela déjà elle a besoin de l'autre. Même le plaisir, qui semble être si exclusif, n'est plus plaisir et encore moins plaisir humain sans la compagnie d'un ami.

> Ce n'est pas tellement du secours de nos amis, nous dit-il [52], que nous avons besoin, mais de la certitude de leur aide dans le besoin.

Et dans un morceau cité par Sénèque [53]:

> Avant de savoir ce que tu as à manger et à boire, cherche autour de toi avec qui tu peux manger et boire. Car une vie sans amis n'est qu'une vie de lion et de loup.

Ainsi l'utile, qui, sur le plan objectif des biens, est le stade du moi, se sublime à cause de ce même moi et se change en amour. C'est un amour qui, dans le grec d'Épicure, a le nom de χάρις, mot qui veut dire à la fois « don », « gratitude », « joie », « beauté », et qui resplendit comme « la fleur de la jeunesse » à laquelle Aristote comparait le plaisir.

Mais c'est bien là l'amour: l'union des âmes, qui sont ensemble dans le plaisir, et partagent aussi la douleur. Un amour, qui, comme tout amour, est intrépide et affronte même la mort. Car le sage, si son ami est torturé, en souffre comme s'il s'agissait de lui-même [54], et, s'il est nécessaire, il « mourra pour son ami » [55]. Cela donne toute sa valeur à cette sorte de cri qu'Épicure un jour fit retentir dans le monde ensanglanté de son temps [56]:

52. *Sent. Vat.* 24 = D 134.
53. *Epist.*, 19, 10 = Us. 542 = D 136.
54. *Sent. Vat.* 56 = D 138.
55. DIOGÈNE LAERCE, X, 121.
56. *Sent. Vat.* 52 = D 138; cf. PLUTARQUE, *De tranq. animi*, 471 c.

« L'amitié parcourt la terre en dansant, nous invitant tous à chanter ses louanges ».

Mais Épicure ne se contenta pas de la théorie, il ne limita pas ces pensées à sa vie et au groupe des disciples qui vivaient près de lui, il en fit la base d'une véritable association qui, de son petit jardin, situé à la périphérie d'Athènes, se répandit peu à peu dans le monde grec, unissant des hommes de patrie différente et de toute condition sociale. On ne leur demandait que de suivre la vertu assez simple du maître, et au nom de l'amitié de s'aider les uns les autres [57].

Et pour que l'on ne s'en tînt pas à la précarité des initiatives individuelles et que l'on pût, dans le besoin, venir en aide aux amis au nom de tous, Épicure, qui refusait la communauté pythagoricienne des biens, parce qu'il la jugeait fondée sur la méfiance [58], établit que chacun des amis, s'il le pouvait, verserait à son École une cotisation annuelle à raison de deux oboles par jour. La cotisation était infime: deux oboles étaient le salaire d'un esclave qui travaillait à la journée, et suffisaient à peine, comme dit Ménandre, pour se payer une tisane.

> Quant à la cotisation à payer, écrit-il à un des grands personnages de Lampsaque [59], je ne vous demande que celle qui a été établie pour tous, même s'ils habitaient dans le pays des Hyperboréens: cent vingt drachmes par an, c'est tout ce que je demande à chacun de vous deux.

57. Voir les *Lettere di Epicuro e dei suoi*, que j'ai reconstruites et publiées d'après les fragments des Πραγματεῖαι de Philodème (Florence 1946). Elles se réfèrent à l'activité pratique de l'école. On doit y ajouter les fragments de trois lettres aux amis de Lampsaque, à Pythoclès, et à Mythrès que j'ai tirées de deux colonnes du *De divitiis* de Philodème et qui ont été éditées dans « Studi italiani di Filologia classica », N.S. 23 (1948), pp. 1-12.
58. Diogène Laërce, x, 11.
59. *Lettere di Epicuro e dei suoi*, col. xi, 3-9.

« Dans le pays des Hyperboréens » c'est-à-dire au pays de cocagne!

Et à Mythrès, le puissant ministre des Finances du roi Lysimaque, un de ses amis les plus chers, pour lequel un jour il mit en péril son École et sa propre vie, le même auquel il adressa, quelques heures avant de mourir, une de ses plus émouvantes lettres pour lui recommander les fils de son disciple Métrodore [60], à Mythrès donc il écrit [61]:

> Le maximum que j'ai établi pour la cotisation à payer est l'équivalent exact de ce qu'un esclave rapporte à son maître quand il travaille au-dehors.

Épicure rendait compte chaque année des sommes reçues. Et nous apprenons par ses lettres que plus d'une fois il les utilisa pour des œuvres de bienfaisance.

> Puisque notre situation s'est améliorée, écrit-il encore à Mythrès [62], on a pu non seulement partager entre nous ce qui se laissait partager, mais envoyer même aux gens du dehors le surplus dont on pouvait disposer. Et il faut bien dire qu'on n'était pas dans la situation de faire rien de pareil.

On peut facilement imaginer ce que pouvait signifier une association de ce genre dans un monde continuellement troublé par la guerre et souvent frappé par la famine et la peste. Mais le plus grand avantage que les amis en tiraient était de nature morale. D'abord en raison des normes éthiques auxquelles ils étaient contraints, mais surtout à cause de l'assistance continuelle d'Épicure. Nous en avons des traces dans les fragments de son vaste recueil de lettres, le premier de ce genre dans la culture occidentale.

Nous le voyons déjà vieux et souffrant, occupé chaque

60. *Ibid.*, col. xii.
61. *Ibid.*, col. xi, 13-16.
62. *Ibid.*, 16-22.

jour à écrire ses lettres, tantôt à l'un tantôt à l'autre, ou collectivement aux amis de Lampsaque ou à ceux de Mytilène, pour donner son avis, conseiller, consoler, répandant partout son évangile de paix et invitant à l'amour sous le nom mal famé du plaisir.

Car les théories sont une chose et les hommes en sont une autre. Et si l'on veut les aider, il faut les prendre un par un. Mais, toute aide mise à part, c'est déjà la loi de l'amitié que nous avons là. Car, comme dit Plutarque, elle n'a d'autre nombre que deux. En effet, quel que soit le nombre des amis, le discours est toujours entre toi et moi, s'il doit venir d'un coeur pour rejoindre un autre coeur. Et ceci, le premier à l'avoir compris, et c'est la marque la plus grande et la plus significative de son génie, c'est Épicure.

> Ces choses ce n'est pas à la foule que je les dis, mais à toi, écrivait-il dans une de ses lettres[63]. Chacun de nous est un auditoire assez vaste pour l'autre.

Ici encore, il nous montre du doigt l'individuel, qui depuis sa première proposition est le principe inspirateur et le secret de sa philosophie et de sa vie, et, avec l'individuel, l'homme en ce qui le fait tel parmi tous les êtres, dans sa capacité de sentir et de retrouver en lui-même l'autre aussi. Pour la première fois, la philosophie devient pratique au sein d'une sociabilité qu'aucune organisation n'avait pu donner jusque-là, parce que c'est la sociabilité de l'un et du multiple, dans la relation toujours renouvelée du moi et du toi.

Comme tout ce qui est grec et par son origine philosophique, cette sociabilité est dominée par l'intelligence et a ses assises profondes dans l'amour: « Un homme bien né règle son activité suivant la sagesse et l'amitié », écrit Épicure dans une de ses maximes[64]. Et nous avons déjà vu la

63. Sénèque, *Epist.*, 7, 11 = Us. 208 = D 175.
64. *Sent. Vat.* 78 = D 137.

loi qui unit l'une à l'autre: « Il faut se choisir une personne vertueuse et l'aimer ».

La vertu est certainement une condition, mais c'est l'amour qui est le moteur. C'est à cause de l'amour et dans un esprit de simplicité exempt de toute prétention qu'Épicure peut écrire[65]: « Agis comme si Épicure t'observait »! Épicure, le philosophe du plaisir et de l'utile!

A l'époque des Romains, ses disciples célébraient le jour de sa naissance et celui de sa mort. Ils portaient son image gravée sur leurs anneaux ou au fond de leur coupe[66], pour l'avoir toujours avec eux, et retrouver son regard au moment de la joie conviviale, de la χάρις, qui ouvre l'homme à l'amour.

65. Sénèque, *Epist.*, 11, 8 = Us. 210 = D 12.
66. Pline l'Ancien, *Nat. hist.*, xxxv 5; Cicéron, *De fin.*, v, 1, 3.

APPENDICE

ARISTOTELE

Vita. Aristotele nacque a Stagira, piccola città della Calcidica tracia e colonia di Andro, nel 384 a.C. Il padre Nicomaco era medico di Aminta III di Macedonia. La madre era originaria di Calcide in Eubea. Rimasto orfano, ancora ragazzo, crebbe sotto la tutela di Pròsseno di Atarneo in Misia, suo parente, se a Stagira o nella città natale di Prosseno, non sappiamo. Diciassettenne venne nel 367 ad Atene, ed entrò nell'Accademia. Platone era da poco partito per Siracusa, e la scuola era sotto la direzione del giovane matematico e astronomo Eudosso di Cnido. Era il secondo viaggio che Platone faceva in Sicilia, e vi rimase 2 anni. Più breve fu il soggiorno del terzo nel 361, quando condusse con sé il nipote Speusippo, Senocrate di Calcedone, Eudosso ed Elicone.

Nell'Accademia Aristotele rimase 20 anni, fino a quando la reazione antimacedone seguita alla caduta di Olinto, presa e distrutta da Filippo nel 348, non lo costrinse a lasciare Atene. La sua origine e i rapporti che aveva avuti e certo aveva continuato ad avere con la corte di Pella, lo esponevano a dei rischi che egli non aveva nessuna ragione di affrontare. Partì qualche mese prima della morte di Platone, avvenuta nel maggio del 347, e, insieme con Senocrate, si recò da Ermia, signore di Atarneo, di cui sollecitò o accolse l'invito. Di Ermia era già amico, almeno per il tramite di Prosseno, che era stato il suo tutore, e, se la notizia di Strabone (VIII 54) è vera, lo aveva conosciuto in Atene, quando egli era venuto per udire Platone e lui stesso. Con l'Accademia, comunque, Ermia era già da tempo in relazione. A due accademici, Erasto e Corisco, nativi della vicina Scepsi, aveva affidato il governo di Asso. Ad essi due e ad Ermia è diretta la VI Lettera di Platone, che, anche se è falsa, testimonia tuttavia di una tradizione.

Fu ad Asso che Aristotele prese dimora, e vi rimase 3 anni. Tra i suoi ascoltatori ebbe il nipote Callistene e Teofrasto d'Eresso nella vicina isola di Lesbo, di 14 anni circa più giovane di lui, e che sarebbe stato il suo successore nel Liceo. Nel 345/4 si trasferì con loro a Mitilene, e di lì, non sappiamo quando, a Stagira, che ormai faceva parte della Macedonia, dove essi lo seguirono. E fu da Stagira che, accogliendo l'invito di Filippo, che lo aveva scelto come precettore del tredicenne Alessandro, mosse con i suoi due amici alla volta di Pella, e da Pella al Ninfeo di Mieza, luogo assegnato dal re al ritiro del figlio.

Alessandro rimase con Aristotele fino al 340, quando Filippo, muovendo contro Bisanzio, gli affidò la reggenza del regno. Che cosa Aristotele insegnasse al suo discepolo, non è possibile dire. Per lui pare curasse un'edizione dell'*Iliade*, e scrisse forse il dialogo *Sul regno* e quello in 3 libri *Sui poeti*. A Mieza lo raggiunse la notizia della tragica fine di Ermia, che, sospettato dalla corte persiana per i suoi rapporti con Filippo, fu nel 341 preso a tradimento, condotto a Susa ed ivi torturato e crocefisso. Fedele allo spirito dell'Accademia, sopportò eroicamente la tortura e la morte, chiedendo nella sua ultima ora che si annunziasse ai suoi amici che egli non aveva commesso nulla d'indegno della filosofia. Aristotele, che aveva mantenuto con lui rapporti della più viva amicizia, ne accolse la nipote e figlia adottiva Pizìade, rifugiatasi in Macedonia, e la fece sua sposa. La memoria dell'amico onorò con un cenotafio in Delfi, per il quale scrisse l'epigrafe, e con un inno alla Virtù, « la più bella delle prede di cui ci si possa impadronire nella vita ».

Dal 340 al 335 visse a Stagira, che, distrutta da Filippo nel 348, egli fece riedificare, e per la quale dettò la costituzione. Alla corte di Pella ebbe amicissimo Antipatro. A nove libri assommavano le lettere che egli gli scrisse, e alla sua protezione affidò l'esecuzione del suo testamento.

Nel 336 Filippo veniva assassinato. Gli succedeva Alessandro, che aveva vent'anni. Tutta la Grecia si mosse.

Nel giro di un anno egli la piegò alla sua egemonia. Tebe venne distrutta, Atene pagò la clemenza del vincitore con l'esilio dei suoi avversari. Sulla fine del 335 Aristotele lasciò il nipote Callistene a Pella, e tornò con Teofrasto in Atene. Piziade era morta, lasciandogli due figli, Nicomaco, che darà il nome all'*Etica Nicomachea*, e una bambina a cui il padre stesso aveva imposto il nome della madre, e che, al momento di morire, avrebbe destinato in moglie al figlio di Pròsseno, Nicànore, suo esecutore testamentario. L'uno e l'altra ancora piccoli, erano affidati alle cure di una donna di Stagira, Erpìllide, che Aristotele aveva condotta con sé. Di quanto ella fece per i suoi figli e per la sua casa, dà prova la gratitudine che Aristotele le dimostra nel suo testamento. Che fosse sua concubina e che da lei fosse nato Nicomaco, è voce di detrattori. Il ricordo della moglie conservò con amore, e nel testamento dispose che le sue ossa « venissero trasportate nel luogo dove egli avrebbe avuto la sua sepoltura, come era anche desiderio di lei ».

Dalla sua partenza da Atene e dalla morte di Platone erano trascorsi dodici anni. L'Accademia, tenuta fino al 339 da Speusippo, era ora sotto lo scolarcato di Senocrate, eletto nel 338. Rientrarvi per Aristotele non era più possibile. Già, vivo Platone, se n'era formalmente distaccato, combattendo la dottrina delle idee e ponendo, con una nuova concezione della scienza e del metodo, le basi di quella che, nell'indirizzo e nel campo stesso della ricerca, è la sua « filosofia ». E se allora la convivenza nella Scuola, della quale egli sentiva di fare legittimamente parte, gli era resa possibile dal principio dell'assoluta teoreticità a cui essa s'ispirava sotto la guida del Maestro, e da cui dipendeva quell'amore a cui Aristotele più di ogni altro rimase sempre fedele e che attestano le parole che fanno platonicamente da premessa alla famosa dichiarazione, che, se Platone gli è amico, assai più amica gli è la Verità, se questo allora era possibile, ora non lo era più. E però cercò altro luogo, e col fedele Teofrasto pose quella che

di fatto veniva ad essere la sua scuola presso il Ginnasio che prendeva il nome da Apollo Liceo. Non avendo, come straniero, il diritto di acquistare, si dovette contentare di una casa d'affitto. Solo nel 318 fu possibile al suo successore Teofrasto di dare, con l'aiuto di Demetrio Falereo, una stabile sede alla scuola.

Dall'uso delle passeggiate coperte o περίπατοι, dove gli scolari s'intrattenevano, già la scuola di Platone aveva avuto il nome di Perìpato (Epic., fr. 171), nome che col verbo corrispondente prese subito significato generico. Alla scuola di Aristotele esso rimase per eccellenza, così come i suoi seguaci furono detti Peripatetici. Che il suo ritorno e la ripresa del suo lavoro e del suo insegnamento in un luogo diverso dall'Accademia dovessero servire di spunto a malignità e dicerie, di cui la tradizione biografica conserva l'eco, è facilmente comprensibile. E fu con ogni probabilità in quella occasione, come è stato sostenuto, che Aristotele inalzò un altare alla Φιλία in onore di Platone e scrisse l'elegia ad Eudemo, che sarà certo l'Eudemo di Rodi. « Giunto al suolo glorioso della terra Cecropia — scrive egli di sé — inalzò con animo pio un altare all'Amicizia per lui sacra dell'uomo che i vili non hanno il diritto neppure di lodare ».

Il lavoro che Aristotele in collaborazione coi suoi discepoli fece nei tredici anni che ancora visse, desta l'ammirazione. Quali fossero in questo periodo le sue relazioni con Alessandro, non sappiamo. Certo è da riportare a quegli anni l'*Alessandro o della colonizzazione*, che avrà forse avuto la forma di una lettera, e in cui egli sosteneva principi al tutto opposti a quelli seguiti dal Macedone in Asia nell'equiparare i Barbari agli Elleni. Aristotele, come riteneva che si è servi per natura, quale che sia la condizione sociale in cui si vive, così pensava che le condizioni climatiche rendessero impossibile ai Barbari di raggiungere la saggezza dei Greci. « Tratta i Greci — gli aveva scritto — da capo di eserciti, e i Barbari da signore ». Assai amara dovette essergli nel 327 la notizia della morte del nipote

Callistene, che aveva seguito la spedizione in qualità di storico, e che era stato ucciso per ordine di Alessandro.

La sua sorte era comunque legata a quella del suo grande discepolo. Quando questi nel 323 morì, e la notizia raggiunse Atene, l'ondata antimacedone mise di nuovo Aristotele in pericolo. Accusato di empietà da Eurimedonte, si rifugiò a Calcide nella casa materna, dove morì l'anno dopo in età di sessantatre anni.

Opere. Delle opere di Aristotele abbiamo tre elenchi: uno nella *Vita* di Diogene Laerzio, un altro in quella detta *Menagiana*, perché pubblicata la prima volta dal Ménage nel 1663, e che è dovuta ad Esichio Milesio (VI s. p.C.), e un terzo conservato da due fonti arabe, e che riproduce quello di un ignoto Tolomeo, da identificare forse con un neoplatonico del IV secolo.

I due primi elenchi, per la parte che hanno in comune, completata da 5 titoli caduti nel primo, risalgono alla *Vita* scritta da Ermippo circa il 200 a.C., e ci dànno, con ogni probabilità, il catalogo del primo gruppo di opere possedute all'inizio dalla Biblioteca di Alessandria, e che, tenuto conto del numero di 445.270 righe, dato da Diogene, corrisponde a 561 libri, pari a 139 titoli. Nel fatto vi mancano almeno 18 delle opere a noi giunte, tra le quali l'*Etica Nicomachea* e la quasi totalità delle opere fisiche e biologiche, e poiché la maggior parte di esse è attestata da scrittori del III secolo, ed è impossibile che la Biblioteca d'Alessandria non le avesse, se ne deve trarre che vi ebbero accesso più tardi.

Assenti dal catalogo di Ermippo, esse si trovano nell'appendice che segue al n. 139 dell'elenco di Esichio, e nell'elenco di Tolomeo, che presuppongono già il *Corpus* messo insieme da Andronico di Rodi alla fine del I secolo a.C. Di esso, con la *Costituzione degli Ateniesi*, restituitaci da due papiri, e comprendendovi le opere apocrife, noi possediamo 47 opere per 162 libri.

I frammenti e le testimonianze si riportano a poco più

di 60. Di queste ultime alcune avevano forma dialogica e facevano parte delle opere composte per la pubblicazione, che, con espressione usata dallo stesso Aristotele a indicare quelle di carattere non strettamente scientifico (v. *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22), vennero dagli antichi dette essoteriche (ἐξωτερικά). Ad esse si contrapponevano quelle destinate al solo uso della scuola, e che i commentatori chiamarono acroamatiche (da ἀκρόαμα = audizione, che è il reciproco di ciò che noi diciamo "lezione"), nelle quali, tolta la *Costituzione degli Ateniesi*, rientrano tutte quelle a noi giunte. Ciò spiega, in contrasto col *flumen orationis*, di cui parla Cicerone (*Ac.* II 119), il loro stile spesso negletto, a volte estremamente concentrato, e la rete dei rinvii interni. Dei rimaneggiamenti a cui, seguendo il progresso della riflessione e dell'insegnamento, esse erano sottoposte, dàn prova le aggiunte, le redazioni plurime, le note marginali cacciate nel testo, e lo stato fluido di certe parti.

Poiché ogni scolaro aveva le sue copie, esse circolavano certo anche fuori della Scuola, e, morto Aristotele, dovettero essere oggetto di commercio. Di ciò abbiamo un prezioso documento in un frammento di lettera di Epicuro (165 Diano), in cui si parla dell'acquisto o della ricerca degli *Analitici* e delle *Opere sulla Natura*.

I manoscritti personali di Aristotele, lasciati, come narrano Strabone (XIII, I 54) e Plutarco (*Silla* 26), in eredità a Teofrasto, passarono dopo la morte di costui a Neleo di Scepsi, figlio di Corisco. Gli eredi, nascostili in una cantina, per sottrarli agli Attalidi di Pergamo, li vendettero più tardi, « malconci dall'umidità e dalle tarme », ad Apellicone di Teo. Silla, presa Atene nell'86, se ne impadronì e li portò a Roma. Andronico di Rodi, avutane copia dal grammatico Tirannione, se ne servì per la sua grande edizione, a cui la nostra tradizione rimonta. Che le opere in essi contenute fossero ignote fino allora, e per questo la Scuola fosse decaduta, come afferma Strabone, è una favola. Vero è invece il contrario.

L'ordine delle opere a noi giunte è dovuto ad Andronico di Rodi, ma risponde alle suggestioni offerte dallo stesso Aristotele. S'inizia coi libri di logica, seguono le opere di fisica, nella quale rientrano la psicologia e la biologia, quindi la *Metafisica*, le opere di etica, la *Politica*, la *Retorica* e la *Poetica*.

Gli scritti di logica, raccolti sotto il titolo di *Organon* o "Strumento", con termine tolto dai *Topici* (108 b 32, 163 b 9), dove Aristotele lo adopera in relazione alle « esercitazioni dialettiche » e a quanto in esse serve a costruire i sillogismi, comprendono 5 opere: *Le categorie*, che sono tra le opere più antiche di Aristotele (i capp. 10-15, *Postpraedicamenta*, sono apocrifi): il *De interpretatione* o « dell'enunciazione », posteriore, sembra, agli *Analitici Primi*, e la cui autenticità era messa in dubbio da Andronico: gli *Analitici Primi*, I-II, del secondo periodo ateniese: gli *Analitici Secondi*, I-II, di cui gran parte del I risale all'età accademica: i *Topici*, I-IX, dei quali i libri II-VII sono anch'essi del periodo accademico: il IX, che porta il titolo di *Sophistici elenchi*, o « Confutazioni delle argomentazioni sofistiche », e dove ricorre il nome di Corisco, fu composto in Asso.

Le opere sulla natura si aprono con la *Fisica*, in 8 libri. Dal I al VI essa è costituita dall'unione di due opere citate da Aristotele separatamente sotto i titoli di *Della natura* (I-IV) e *Del movimento* (V-VII), e la cui composizione ebbe certo inizio nell'età accademica. Il VII, della medesima età, è incompiuto e sta a sé. L'VIII, che tratta del Primo Motore, il cui problema era già posto nel VII, è del secondo periodo ateniese.

Seguono: *Il Cielo*, I-IV e *Della generazione e corruzione*, I-II, composti nello stesso periodo in cui cadono i primi libri della *Fisica*: i *Meteorologici*, I-IV, e l'apocrifo *Del cosmo*. Viene quindi, per la psicologia, *L'anima*, I-III, a cui tiene dietro una serie di operette comprese sotto il titolo di *Parva naturalia*, e precisamente: *Del senso e del sensibile*, *Della memoria*, *Del sonno e della veglia*, *Dei sogni*,

Della divinazione durante il sonno, *Della lunghezza e brevità della vita*, *Della gioventù e della vecchiaia*, *Della vita e della morte*, *Della respirazione*, e l'apocrifo *Dello pneuma*.

La biologia comprende: le *Ricerche sugli animali*, in 9 libri, di cui il VII, l'VIII 21-30, e il IX sono da considerare apocrifi (il X libro dato da alcuni manoscritti è apocrifo), *Le parti degli animali*, I-IV, *Il moto degli animali*, il *De incessu animalium* (e cioè: « come camminano gli animali »), e *La generazione degli animali*, I-V. Segue un gruppo di opere apocrife: *I colori*, *Gli oggetti dell'udito*, *Fisiognomica*, *Delle piante*, I-II (ritraduzione dal latino in greco di una versione araba di un testo dovuto forse a Nicola di Damasco), *Storie meravigliose*, *Problemi fisici*, in 38 sezioni (compilazione tardiva su nuclei originariamente aristotelici), *Delle linee indivisibili* (che Simplicio attribuisce a Teofrasto), *Sito e nome dei venti*, *Di Senofane*, *Melisso e Gorgia*.

La *Metafisica*, in 14 libri, numerati secondo le prime 13 lettere dell'alfabeto, con l'aggiunta di un secondo libro I, detto « *α piccolo* », è una raccolta di scritti di età diversa, stesi in forma provvisoria, e non finiti, se si fa eccezione del libro V, che è un lessico filosofico, che Aristotele cita come opera a sé, e l'elenco della *Vita Menagiana* cataloga a parte, e del libro XI, che è opera di uno scolaro, e riassume, nei primi 8 capitoli, i libri III, IV e VI della medesima raccolta, e, nei rimanenti, il II, il III e il V della *Fisica*. Il titolo Τὰ μετὰ τὰ φυσικά « Le cose (che vengono) dopo le cose fisiche », è attestato la prima volta, alla fine del I secolo, in Nicola di Damasco, e proviene dall'edizione di Andronico. Che sia stato creato da costui, e valga a designare il posto in cui questa raccolta era stata da lui collocata nel *Corpus*, è da escludere.

I 10 libri di *Metaphysika* dell'elenco menagiano (n. 111, cf. 154) non si spiegano, come ha visto lo Jaeger, se non come titolo di un'edizione più antica. Di quanto? Per quella che è la storia del Peripato, e tenuto conto che con quell'elenco si è già al III secolo, si arriva senza difficoltà

ai discepoli immediati e primi successori di Aristotele. E in verità, tolto Aristotele, solo uno di costoro, e che fosse vicino al maestro, poteva sentire la necessità di raccogliere questi scritti e di pubblicarli ad uso della scuola. La tradizione, di cui raccogliamo l'eco in Alessandro di Afrodisia (515, 20) e in Asclepio (4, 9), indica Eudemo. Dato quanto s'è detto, non c'è nessun motivo di non ritenerla vera. Su che si pongono due questioni: quali sono i libri che vennero lasciati fuori, e perché Eudemo fece ricorso a questo titolo e non si servì di quello di « Filosofia prima », che egli trovava più volte in Aristotele e negli scritti stessi che aveva raccolto?

Quanto alla prima questione, l'opinione comune è che i libri mancanti fossero, oltre il V e l'XI, « α piccolo », e cioè il II, e il XII, che è il libro propriamente teologico, e che Aristotele cita in altre opere. Se questo è vero, si può rispondere anche alla seconda questione. Perché « prima filosofia » è originariamente per Aristotele la teologia, e solo posteriormente (*Met.* IV 3, 1005 a 35, e VI 1, 1026 a 30) egli tenta di collegarla con la « scienza dell'essere in quanto essere », di cui la maggior parte degli scritti raccolti da Eudemo si occupano. Essendo una scienza senza nome, bisognò trovarne uno, e poiché, non esistendo ancora un *corpus*, la scelta non poteva essere fatta che in base a ragioni sistematiche, si può facilmente credere che esse fossero quelle date dai primi commentatori, e che sono tratte dalla distinzione più volte fatta da Aristotele tra le cose che vengono prima e sono più conoscibili per noi, quali sono appunto quelle che cadono sotto i sensi, e quelle che, rispetto a queste e per noi, vengono dopo, ma sono prime e più conoscibili per sé e secondo l'ordine della natura (*An. Post.* I 2, 71 b 33, cf. Bonitz, *Index*, 159 a 34).

Passando ad esaminare le singole parti, l'unico gruppo omogeneo della raccolta è costituito dai libri VII, VIII, e IX, che trattano il problema della « sostanza sensibile », e appartengono al secondo periodo ateniese. Di poco ante-

riori sono i libri IV e VI, che affrontano, il primo, il problema del principio di contraddizione, da cui dipende la possibilità di una scienza dell'« essere in quanto essere », e in generale d'ogni scienza, e, il secondo, quello dell'accidente. Alla critica della dottrina platonica delle idee e delle idee numero sono dedicati i capp. 9a-10 del libro XIII e l'intero libro XIV, che come ha visto lo Jaeger, ne è la continuazione. Essi sviluppano gli argomenti della prima opera scritta da Aristotele su questo tema, e nota sotto il titolo « delle idee », e sono da collocare in pieno periodo accademico. Una rielaborazione meno polemica se ne ha nei capp. 1-9 del XIII, a cui si ricollega il libro I, che apre la raccolta, e, delineato sommariamente il problema della « sapienza », esamina in relazione alle quattro cause del divenire le teorie dei predecessori. Quanto alla loro data, l'uno e l'altro libro non dovrebbero essere di molto anteriori alla morte di Platone.

Al medesimo periodo appartiene il libro X, che tratta dell'Uno e delle opposizioni, e alla fine di esso il libro III, in cui viene affrontato e svolto in 14 aporie il problema di quella che Aristotele chiama ancora « la scienza cercata » e che ancora distingue dalla « prima filosofia », intesa come scienza del « divino ».

Un problema a parte è costituito dal libro XII, in cui Aristotele, dopo avere, in una prima parte, riassunto i principî della sua ontologia, dimostra la necessità e l'esistenza di un « primo motore immobile ». Lo Jaeger, che lo chiama « tutto un sistema di metafisica in nuce », ne pone la composizione nel periodo di Asso. Il Düring lo fa risalire addirittura al periodo accademico, e precisamente agli anni che vanno dal 360 al 355, al tempo in cui Platone scriveva il *Sofista* e il *Politico*. Se la datazione dello Jaeger era già discutibile e le considerazioni del Mansion prima e le ricerche del Nuyens poi l'hanno dimostrata arbitraria e priva di fondamento, quella del Düring è assurda. Chi ha scritto un libro come il XII già all'inizio della sua carriera filosofica, ha ormai nell'essenziale detto tutto, e non si capisce come possa dire di meno nelle opere composte in seguito. Nel fatto il XII libro, per i primi cinque capitoli presuppone non solo la *Fisica*, ma anche i libri più recenti della *Metafisica*, e per quanto riguarda la dimostrazione del primo motore immobile e la sua identificazione con l'intelletto, definito come « pensiero di pensiero », non può essere stato scritto se non dopo il *De anima* e l'VIII libro della *Fisica*, rispetto al quale costituisce un progresso. Tanto lo Jaeger quanto il Düring considerano queste due opere posteriori al libro in questione. Che il capitolo VIII sia stato scritto dopo, viene, dopo quanto s'è detto, da sé.

Sull'etica abbiamo quattro opere: 1° l'*Ethica Nicomachea*, I-X; 2° l'*Ethica Eudemia*, I-VII (ma IV, V e VI sono identici a *Ethica Nicomachea*, V, VI, VIII); 3° i *Magna Moralia*, I-II, che pur risalendo a lezioni d'Aristotele, sono posteriori alla sua morte; 4° il trattatello *De virtutibus et vitiis*, al tutto spurio. Le prime due traggono il nome dall'essere state edite rispettivamente da Nicomaco, figlio d'Aristotele, e da Eudemo di Rodi. La seconda, che da molti critici del secolo scorso era considerata spuria e attribuita a quest'ultimo, è stata dallo Jaeger (preceduto dal Kapp e dal von der Mühll) definitivamente restituita ad Aristotele e collocata nel periodo di Asso. La precede il *Protreptico*.

La *Politica*, I-VIII, è, come la *Metafisica*, un'opera composita. I libri IV, V e VI, formano un tutto a sé, che si differenzia dal resto sia nel metodo che nelle conclusioni. Composto, secondo lo Jaeger, nell'ultimo periodo ateniese, venne dallo stesso Aristotele conglobato coi libri II-III e VII-VIII elaborati ad Asso. Nel medesimo periodo cadrebbe la composizione del libro I, introduzione all'opera.

Spurio è l'*Economico*, che nella nostra raccolta vien dopo la *Politica*. Da due papiri ci è stata restituita nel 1891 la *Costituzione d'Atene*, che faceva da libro I alle *Politeiai*, in cui venivano esaminate le costituzioni di 158 Stati.

Le ultime opere della raccolta sono: la *Retorica*, I-III

(l'autenticità del III è stata dimostrata dal Diels), la cosiddetta *Retorica ad Alessandro*, che è opera di Anassimene di Lampsaco (ca. 340 a.C.), e la *Poetica*, originariamente in due libri, di cui ci è rimasto solo il I. Del II, in cui si trattava della Commedia, abbiamo estratti nel *Tractatus Coislinianus*.

Delle opere essoteriche abbiamo frammenti di una certa estensione solo dell'*Eudemo* e del *Protreptico*, composti nel periodo accademico, e del *De philosophia* in 3 libri, e che è anteriore al *De caelo*. Del *De ideis*, che è una delle primissime opere di Aristotele, abbiamo l'essenziale nel I e XIII libro della *Metafisica*, completati, per il I, dal commento di Alessandro d'Afrodisia. L'*Eudemo* e il *De philosophia* erano dei dialoghi del tipo a noi noto attraverso l'imitazione fattane da Cicerone, che dichiara di seguire « la maniera d'Aristotele » (*Ad Att.* XIII, 19, 4). Il primo, che portava il sottotitolo *Dell'anima*, traeva nome dall'accademico Eudemo di Cipro, morto combattendo per Dione in Sicilia nel 354: vi si trattava dell'immortalità dell'anima. Il *Protreptico*, discorso epidittico, sul tipo di quelli d'Isocrate, era diretto a Temisone, principe di Cipro. Attraverso l'imitazione fattane da Cicerone nell'*Hortensius* esercitò azione decisiva su S. Agostino (cf. *Conf.* III, 4, 7; VIII, 7, 17). Il *De philosophia*, brani del quale si trovano conglobati nel *De caelo*, conteneva la prima esposizione fatta al pubblico del sistema d'Aristotele. Fra le opere perdute vanno segnalate: il dialogo in tre libri *Sui poeti*, le *Didascalie* e cioè la raccolta dei documenti delle rappresentazioni drammatiche d'Atene, le raccolte giuridiche relative ai Greci ed ai Barbari (Δικαιώματα πόλεων e Νόμιμα βαρβαρικά), e la grande opera su menzionata sulle *Costituzioni*. Una delle perdite più gravi è quella delle *Lettere*, di cui abbiamo scarsi e dubbi frammenti. Complemento indispensabile alle *Opere* è il *Corpus* dei Commentatori, che occupa 26 volumi nell'edizione fattane dall'Accademia di Berlino.

Dottrina. Prima di esporre partitamente quello che, nell'intenzione di Aristotele, possiamo chiamare il suo sistema, è necessario determinare il senso dell'essere che egli ebbe proprio, e che, come fa intendere lo scienziato e il filosofo, così definisce la sua posizione storica e il significato che, sul piano teoretico, egli ha in assoluto e per noi. E bisogna muovere da Platone, e precisamente dal *Timeo* (51 d ss.), dove egli distingue tre « specie » d'essere. Uno è l'essere immutabile ed eterno delle forme, l'altro è quello perituro e in perpetuo divenire delle cose, che col primo ha comune il nome e ne costituisce l'immagine, e terzo, l'essere « in cui » e « su cui » le cose hanno la loro effimera esistenza, e che è l'essere dello « spazio ». La prima specie è invisibile ed è conosciuta solo dall'intelletto, la seconda è oggetto del senso ed è definita nei suoi limiti dalla forma di conoscenza a cui il senso si accompagna e che Platone chiama « opinione verace ». La terza, infine, è « tangibile, d'una tangibilità che implica l'assenza d'ogni sensazione specifica » e che viene accertata « a mezzo di non si sa che ragionamento bastardo ». A questa specie « ci riportiamo, ogni volta che, tendendo il dito, diciamo 'questo' o 'quello', e quanto è del genere » (*Tim.* 49 d, cf. *Parm.* 160 e, *Theaet.* 157 b), ed è « come in uno stato di sogno che noi pensando ad essa diciamo che tutto ciò che è, deve di necessità essere in qualche luogo e occupare un certo spazio, e che ciò che non è né in terra né in una qualche parte del cielo, non è nulla » (*Tim.* 52 b).

Togliete la prima specie d'essere, e date l'essere solo alla seconda, riducendo la forma a concetto ed elevando l'immagine a forma, assorbite la terza nella seconda, e avrete l'ontologia di Aristotele. E se ne volete la formula, essa è per intero riassunta nel τόδε τι, o 'questo che', di cui egli si serve a designare ciò che, con termine platonico, continua a chiamare οὐσία, e noi diciamo 'sostanza', e dove il τι o 'che' sta in luogo del nome che di volta in volta accompagna il 'questo'. 'Ciò che esiste', e cioè appunto l'οὐσία, è sempre un 'questo che', quest'uomo qui che io

indico col dito, e non l'uomo in quanto uomo, che « non è nessuno » (*Met.* XII 5, 1071 a 22). E come il 'che' non può essere separato dal 'questo', se non nel discorso e come nome, così il 'questo' senza il 'che' non è nulla. Lo spazio, espresso dal 'questo', viene così legato alla forma, e il rapporto che in Platone è tra la terza e la seconda specie d'essere risolvendosi ormai in un rapporto degli esseri di quest'ultima, Aristotele toglie a designarlo il termine artigianale di ὕλη o 'legname', che è ciò che noi diciamo 'materia'. Conseguentemente insegna che « la materia in ciò per cui appare è sempre un 'questo che' » (*Met.* XII 3, 1070 a 10). La distinzione delle tre specie d'essere, che per Platone è insieme logica e ontologica, è per Aristotele solo logica: essere, e cioè *οὐσία*, è la forma, essere è la materia, ma essere in senso pieno è il *σύνολον* o « insieme di materia e forma » (*Met.* VII 3).

Quanto l'ontologia di Platone può apparire mitica, altrettanto quella di Aristotele può, a prima vista, essere considerata scientifica. È il giudizio dei più. Fino a che punto sia vero, vedremo in seguito. Per quello che è il nostro scopo immediato, ciò che ora importa dire è che non sono le ragioni e la scienza che oppongono Aristotele a Platone, ma il diverso senso che egli ha dell'essere, ed è da esso che le sue ragioni sono tratte e si fanno scienza. E quello che diciamo per Aristotele, va detto anche per Platone. L'argomento di cui egli si serve per dimostrare l'esistenza delle forme, e cioè che l'intelletto e l'opinione verace sono due cose distinte (*Tim.* 51 d), vale solo per chi le forme le veda. È come per la prova ontologica dell'esistenza di Dio. L'esistenza non si dimostra, è un fatto di esperienza, e perciò ha gradi diversi. Aristotele le forme non le vede, e non le vede perché non vede la luce, nella quale ἐξαίφνης, « d'un tratto », si rivelavano a Platone (*Epist.* VII 341 c), e che lo certificava d'una esistenza che non era quella instabile ed equivoca del tempo e dello spazio, e quindi perché l'esistenza che è propria delle forme non è per lui un fatto d'esperienza. L'unica forma di esistenza che egli conosce e della quale è certo al di qua di ogni ragione, e che quindi, in senso opposto a quello di Platone, anche per lui è una rivelazione, è quella che Platone sentiva equivoca, l'esistenza del « questo, qui ora » (*An. Post.* 19, 87 b 30). Che « l'*οὐσία* appaia nella maniera più evidente nei corpi » è per lui un fatto (*Met.* VII 2, 1028 b 8). Quando narra come Platone giunse alla teoria delle « idee », vi dice che, disperando egli di poter fare la scienza del mondo del divenire, diede esistenza « separata » ai concetti di cui Socrate cercava la definizione: come se uno, aggiunge, « volendo contare, credesse di non poterlo fare con poche cose, e perciò ne aumentasse il numero » (*Met.* I 9, 990 b 2). Nessuna meraviglia quindi che le forme o idee di Platone egli le chiami « i sensibili eterni » (*ib.* II 2, 997 b 12). Di qui si spiega come, costretto dalle necessità stesse della sua fisica e della sua gnoseologia a porre una causa ultima del movimento e un principio primo della conoscenza, li ponga in due sostanze che riesce appena a liberare dalla categoria dello spazio (v. *infra*).

Un senso dell'essere non si acquista, si ha dall'origine. Sotto questo aspetto, Aristotele fu il medesimo dal principio alla fine. Non ci fu un periodo in cui egli era ancora platonico e credeva alle idee. Non ci credette mai. L'operetta che egli vi scrisse contro, è tra le sue primissime cose. Il Düring la pone prima del 360. Ma quale che sia la data della sua composizione, è certo che gli argomenti che noi conosciamo dal I e dal XIII libro della *Metafisica* e dal commento di Alessandro, dovettero essere dibattuti a lungo nell'Accademia, nello spirito del dialogo, che per Platone era la forma stessa della ricerca del vero. Ne abbiamo la prova nella prima persona plurale che Aristotele adopera nel I e nel II libro della *Metafisica*, trattando della dottrina delle idee e nell'atto stesso in cui la confuta. Era un dibattito che interessava tutta la scuola e che Platone, come appare dagli argomenti addotti contro le idee nel proemio del *Parmenide*, e che in parte coincidono con

quelli di Aristotele, prendeva molto sul serio. Non è improbabile che sotto il giovane Aristotele, che fa da interlocutore a Parmenide, Platone abbia voluto mettere lui. Certo è tuttavia che quello che egli dice nel *Sofista* (246 a) dei « Figli della Terra » che cercano di « tirar giù dal cielo e dall'invisibile » le forme, ove si tolga « la tracotanza » che è loro attribuita, s'attaglia in pieno ad Aristotele. Il tono può parer duro, ma fa parte del travestimento mitico che Platone fa del suo discorso, e vuol essere più uno spauracchio che un attacco.

Per riprendere ora quello che sopra si è accennato sul carattere mitico presentato dall'ontologia di Platone e quello scientifico comunemente attribuito a quella di Aristotele, va detto che le difficoltà a cui vanno incontro le forme platoniche non sono maggiori di quelle nelle quali s'impiglia la « sostanza » di Aristotele, e che il mito dell'anima, a cui Platone deve ricorrere per superare il dualismo dei due mondi, essendo dichiarato come tale, non è così assurdo come invece lo è quello dell'accidente, da cui dipende per Aristotele ogni « questo », e che ha la sua causa nel nulla (v. *infra*). D'altra parte le forme, dovunque le mettiate, fin che son forme, sono sempre in cielo. E al cielo finisce col ricondurle Aristotele con « l'intelletto agente » e « il pensiero di pensiero » del Primo motore immobile: solo che la sostanzializzazione che, per quello che è l'invincibile senso dell'essere di Aristotele, esse subiscono, le porta a una distanza che è di gran lunga maggiore di quella che è tra le forme platoniche e le cose.

Se vi è più di un livello d'esperienza e nessuno la esaurisce, e tutti intanto sono giustificati, come le critiche che Aristotele muove a Platone valgono solo al livello che gli è proprio, altrettanto ingiustificato è voler giudicare Aristotele muovendo dal suo maestro. L'una e l'altra visione del mondo sono valide, e lo sono tanto più, quanto le antinomie nelle quali esse sboccano, sono le medesime, e l'una e l'altra, guardate nei loro motivi essenziali, hanno valore categoriale, quella di Platone valendo per la forma in quanto forma, e quella di Aristotele, per la forma in quanto è « questa » forma. Al di là delle antinomie, nelle quali esse convergono, vi è un altro livello d'esperienza, quello del « sacro », che ha la sua categoria nell'« evento », e il suo polo nell'Uno, di cui Platone ha scritto la logica nel *Parmenide*. È la logica della contraddizione, dalla quale non potendosi uscire se non attraverso una scelta, che, per la pari validità degli opposti, non può essere che arbitraria, il discorso non è più alla scienza, ma al mito. È la via percorsa da Platone. Aristotele, chiuso nella logica del « questo che », e avendo parificato l'Essere e l'Uno, al mito dell'anima sostituì quello dell'accidente e del caso. Il Cristianesimo, avendo cominciato con Platone, accolse alla fine Aristotele, la cui ontologia rispondeva meglio di quella platonica al dogma dell'incarnazione. Poté farlo perché al « caso » poteva ormai, sulla base della Rivelazione, sostituire l'azione dell'anima e di Dio. Ma la Mistica rimase platonica.

La filosofia. Filosofia, sia in senso lato che in senso ristretto, equivale per Aristotele a scienza, ed ha ad oggetto il vero. E poiché vero ed essere coincidono, ed essere in senso pieno è la sostanza, ci sono tante scienze, quanti sono gli aspetti sotto i quali si presenta la sostanza e gli attributi che la definiscono (*Met.* IV 2). Una divisione di esse non può essere fatta se non in rapporto al campo della ricerca che hanno proprio, e al grado di generalità che esse comportano. Indi la duplice direzione verticale e orizzontale della divisione che Aristotele ne fa, distinguendole in poietiche, pratiche e teoretiche (*ib.* VI 1). Le teoretiche hanno ad oggetto il necessario e il fine in se stesse: le pratiche e le poietiche vertono sul possibile ed hanno il fine in altro: nella produzione o *poiesi* le poietiche, nell'azione le pratiche; ma fine della produzione è l'opera, e dell'azione l'azione (*Met.* I 1; II 1; *E. N.* VI 3). Scienze poietiche sono le « arti » o *technai*, e tra esse vanno comprese e la poetica e la retorica. Scienze pratiche sono:

l'etica, l'economia, e la politica (*E. N.* VI 1). Le matematiche, la fisica — detta anche « filosofia seconda » (*Met.* VII 11), e la teologia, o « filosofia prima » formano il gruppo delle scienze teoretiche (*ib.* VI 1). Un posto particolare, per il suo carattere insieme teoretico e tecnico, spetta alla « scienza della dimostrazione » (*An. Pr.* I 1), a cui Aristotele dà il nome di Analitica (*Rhet.* I 3) o Apodittica (*An. Pr.* I 1), e che i successori di Aristotele considerarono come « strumento » od *Organo*.

Logica. L'aggettivo « logico » era nell'uso dell'Accademia l'equivalente di « dialettico ». Il sostantivo, che è quello che è passato alla tradizione e s'è imposto, pare dovuto a Senocrate. Aristotele non conosce che l'aggettivo, che mantiene nell'accezione in cui lo aveva appreso alla scuola di Platone. Solo che, rovesciatane l'ontologia, ne rovescia anche il valore, degradandolo a quello di discorso probabile, nell'atto stesso in cui la Dialettica cede il posto all'Analitica e all'Apodittica. Per intendere questo passaggio, bisogna rifarsi a un luogo di Proclo (*In Eucl.* 211, 18), dove parlando della matematica dell'Accademia, dice che essa usava di due « metodi »: uno era la dieresi o divisione, e l'altro l'analisi. La prima procedeva dicotomicamente per opposti, e, mediante la successiva eliminazione delle altre parti, forniva la base alla dimostrazione della parte in questione. La seconda consisteva nel « ricondurre (ἀνάγειν = ἀναλύειν) l'oggetto della ricerca a un principio convenuto ». Fin dall'inizio la posizione di Aristotele è netta: scienza non v'è che del necessario, e la necessità è data dalla causa (*An. Post.* I 2; 4, 6); metodo della scienza è l'analisi (*Phys.* II, 7). Ma l'analisi è il momento della ricerca; nel momento della scienza l'ordine è inverso: scende dai principî e da essi mostra la necessità della conseguenza: la sua forma ultima è la dimostrazione o apodissi (ἀπό-δειξις). Il discorso che l'esprime è il sillogismo, « un discorso, in cui, poste alcune cose, ne segue di necessità un'altra, che da esse è diversa, mediante esse stesse le cose

poste » (*Top.* I, 1: cf. *An. Pr.* I, 1). Tale necessità può però essere solo formale (*An. Post.* I, 6): perché sia assoluta, occorre che il rapporto che è tra le cose poste sia rapporto di universalità (καθόλου), e tale è solo se è di totalità (κατὰ παντός) e per sé (καθ' αὑτό). E poiché per sé è l'attributo che o è contenuto nell'essenza del soggetto o lo contiene nella propria, e quant'altro non può essere attribuito in nessuno di questi due modi è accidente (συμβεβηκός) e cade fuori della scienza (*ibid.* 4), il principio della dimostrazione è l'essenza (*ibid.* 6; cf. *Met.* VII, 9). Il sillogismo tipo è dato dall'esempio, normalmente citato (Bonitz, *Ind.*, 1770 b 20), dell'isoscele, che, essendo triangolo, ha la somma degli angoli uguale a 2R. Ma il compito della scienza non è tanto di mostrare che le proprietà del genere appartengono alla specie, che non è dimostrazione « universale e per sé » (*An. Post.* I, 5, 74 a 1), quanto che esse proprietà appartengono « come a primo » al genere (*ibid.* 5). « Ogni scienza dimostrativa verte infatti su tre cose »: 1°, il genere (« per l'aritmetica, l'unità », « per la geometria, il punto o la linea »), di cui essa « considera gli attributi per sé »; 2°, essi questi attributi (« pari e dispari », « dritto e spezzato »); 3°, gli assiomi « da cui la dimostrazione muove ». Genere e attributi formano i « principî propri », gli assiomi i « principî comuni » (*ibid.* 7; 10). Degli assiomi Aristotele dà tre esempi: il principio di non contraddizione, quello del terzo escluso, e quello per il quale, sottrazioni uguali da quantità uguali dànno resti uguali (*ibid.* 10; 11). Contemporaneamente afferma che, mentre del genere « vien posta e la definizione e l'esistenza », degli attributi, invece, solo « la definizione vien posta », ma « l'esistenza vien dimostrata o partendo dai principî comuni (e cioè dagli assiomi) o da altre cose dimostrate in precedenza » (*ibid.* 10). Ora, poiché questi attributi vanno per opposti e negli esempi dati da Aristotele sono tutti di *eide* matematici, e considerato, d'altro canto, che per opposti dedotti in base ai due principî ontologici di non contraddizione e del terzo escluso, che gli

Elementi di Euclide ignorano, procedeva nell'Accademia il « metodo dieretico » di cui parla Proclo, si deve col Solmsen concludere che gli assiomi hanno in questa prima fase della logica d'Aristotele vera e propria funzione di premesse e che il sillogismo che parte da essi altro non è se non la dimostrazione a cui la divisione forniva la base. Un esempio se n'ha in *An. Post.* I, 4, 73 b 16 (cf. *Top.* I, 8, 103 b 5; VI, 6, 143 b 14) e, in base a *Met.* V, 30, va inferito che della medesima forma fosse quello con cui veniva dimostrata la proprietà del triangolo. Al metodo dieretico questo sillogismo si riconnette però solo quanto alla funzione, ma come dimostrazione è anch'esso operazione analitica. E, poiché i principi comuni sono tali solo per analogia e ogni scienza ne fa uso nella forma che è adatta al proprio genere (*An. Post.* I, 10; 11), e la necessità deriva sempre dall'essenza (*ibid.* 32, 88 b 3), l'essenza rimane il principio d'ogni dimostrazione.

Qui è il punto in cui Aristotele rovescia la posizione platonica. Ogni proposizione essendo un intervallo (διάστημα) che il medio colma dando forma a una nuova proposizione e a un nuovo intervallo, il processo né va all'infinito né ha termine in un principio unico a cui tutti i generi di tutte le dimostrazioni possano far capo. L'essenza è finita, quindi anche il numero dei medi è finito. Perché essenza e definizione v'è di ogni cosa, ma, in assoluto, solo di ciò che per sé e non per accidente è soggetto. Ed ecco la dottrina delle categorie. In ogni proposizione si predica (κατηγορεῖται) qualcosa di qualcosa. Presi a sé i termini si distribuiscono in dieci forme (σχήματα) di predicazione o categorie, che sono i dieci generi sotto cui si presenta l'essere (τὰ γένη τοῦ ὄντος): la sostanza (οὐσία), la quantità, la qualità, la relazione, il dove, il quando, la posizione (es. seduto), la condizione (es. calzato), il fare e il patire (*An. Post.* I, 22; *Cat.* 4 ss.).

La sostanza è l'essere in senso primo e assoluto, distinta in sostanza prima e seconda. Sostanza prima è l'essere individualmente determinato (τόδε τι), soggetto d'ogni ine-

renza e predicazione. Sostanza seconda è la specie da cui la prima ha la forma, e, al di sopra di essa, il genere. Le altre categorie formano gli accidenti o le affezioni della sostanza, e solo per essa esistono (*Cat.* 4-5). Come generi supremi a cui l'analisi si arresta (*Met.* V, 28), nessuna categoria può essere risolta nell'altra: unico elemento comune l'analogia delle opposizioni: centro di tutte la sostanza, che, non avendo alcun contrario, tutte in sé le riceve (*Cat.* 5; 10-11; *Met.* IV, 2; X, 4).

Conseguenze: ogni scienza ha un genere proprio e principî propri: le definizioni, che, non avendo medio, non sono più dimostrabili. Le dimostrazioni son proprie a ciascun genere, e ogni passaggio da un genere a un altro (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) è escluso. Di comune tra essi non vi son che gli assiomi, in cui il sistema delle opposizioni si esprime, ma è comunanza di analogia. L'essere e l'uno a cui Platone voleva ridurre come a genere supremo tutti gli altri, non sono generi; essi hanno tante accezioni quante sono le categorie: termine a cui tutte convergono, la realtà individua della sostanza (*An. Post.* I, 3; 7; 9; 22-23; 32). Ed è dalla realtà che i principî si traggono, per un processo inverso alla dimostrazione, l'induzione (ἐπαγωγή). Il senso fornisce all'intelletto la materia dell'universale, ma questo era già in esso in potenza ed è condotto all'atto da un secondo intelletto che è l'intelletto attivo (*ibid.* II, 19; cf. I, 18; *An. Pr.* II, 23 v. *infra*).

L'universale è, per tal via, di apprensione immediata, ma le definizioni in cui l'essenza si spiega, van costruite (*ibid.* II, 7, 92 b 2). Il metodo dell'Accademia era la divisione, e in realtà non ce n'è altro (*ibid.* II, 13). Essa presuppone però l'induzione (*ibid.*; *Top.* I, 14, 105 b 27), la quale non può più ridursi a un'intuizione immediata, è un processo, una ricerca che è simile a una caccia (*An. Post.* II, 13) e va integrata dal sillogismo. Giacché a ogni passo è un problema, una domanda in cui è proposta (πρότασις) una scelta tra due contrari (*ibid.* 5; *An. Pr.* I, 31) — il dialogo che dà nome alla Dialettica (*An. Post.* I, 2; 10;

Top. I, 4; 10) — e una scelta comporta una ragione. Questa non potendo però essere che formale, uno dei rapporti delle opposizioni tra le quali la divisione procede, il sillogismo non ha a sua disposizione che la vuota generalità dei principî comuni: è un sillogismo appunto « logico » o dialettico, non apodittico (*An. Post.* II, 8, 93 a 15): l'apodissi presupponendo l'essenza, la definizione non si dimostra (*ibid.* 3-9). E poiché la materia manca di quell'unità che solo l'essenza può dare, le forme di argomentazione sono molte (*ibid.* I, 22). Di qui il « metodo » dato dai *Topici*, dove queste forme sono catalogate e studiate. Sono gli « elementi » della Dialettica e, con termine tolto alla mnemotecnica sofistica, vengon detti « luoghi (τόποι) », *eae quasi sedes e quibus argumenta promuntur* (Cic., *Top.* 8). Divisione, sillogismo logico e discorso induttivo sono gli « organi » della Dialettica, che, per essere al di qua dell'essenza, non ha altro terreno che il probabile (τὸ ἔνδοξον), e muovendosi tra i contrari, mentre tende all'uno, lo fa sempre col timore dell'altro (S. Tommaso, *In An. Post.* I, 1). Togliete questo timore e avrete la sofistica (*Rhet.* I, 1; *Soph. E.* 11).

Il capovolgimento della posizione platonica è completo: la Dialettica, non solo non è la regina delle scienze, ma non è neanche una scienza, è un'arte della discussione pro e contro (*Top.* I, 1; 2), e, pure essendo indispensabile come via ai principî, può essere adoperata a qualunque fine. Resteranno dunque le scienze isolate nella irriducibilità dei loro principî? Nei termini in cui il problema era posto dall'Accademia, sì, ma, come tutte le categorie hanno il loro centro nella sostanza, è la scienza della sostanza che ha da far principio a tutte le altre: il posto della Dialettica vien preso dalla « Scienza dell'essere in quanto essere ».

Tale il quadro della prima Logica di Aristotele. Le ricerche nel campo della realtà naturale ed umana, lo obbligarono nell'ultimo periodo a porne in nuova forma il problema. Di qui gli *Analitici Primi*, che unificando i metodi dell'Apodittica e della Dialettica, trasformano quella

ch'era stata una metodologia in una vera e propria logica formale. Per intendere questa trasformazione, bisogna rifarsi alla dottrina del necessario e dell'accidente. Nell'Apodittica il necessario è definito come « ciò che non ammette (μὴ ἐνδεχόμενον) di essere altrimenti » e ricondotto all'universale, inteso come rapporto di totalità e d'essenza o per sé. Di conseguenza l'accidente è l'ἐνδεχόμενον, « ciò che ammette l'altrimenti » e non rientra nell'essenza. Negli *Analitici Primi* (I, 13), l'ἐνδεχόμενον è specificato in due classi di eventi: quelli che accadono « per lo più (ὡς ἐπὶ πολύ) » e quelli dovuti al caso (ἀπὸ τύχης). Parallela a questa concezione storica e quantitativa della necessità e della contingenza è quella dell'universale ridotto al solo κατὰ παντός, e di cui l'Analitica domanda l'espressa specificazione in « tutti » o « nessuno ». Di qui, per contrapposto, lo « alcuni ». Ridotto il concetto a mera designazione di classe, il principio del sillogismo non poteva essere che un rapporto d'inclusione. Il κατὰ παντὸς καὶ μηδενός (onde il *dictum de omni et nullo*) viene definito come « essere o non essere nell'intero » (ἐν ὅλῳ, *An. Pr.* I, 1, 24 b 26). Questo permise: primo, la completa unificazione formale del sillogismo logico e di quello apodittico; secondo, la determinazione e classificazione delle figure e dei modi, con le relative conversioni.

Metafisica. Dell'opera a noi pervenuta sotto questo titolo e delle due scienze che il primo editore di essa credette, sulla indicazione stessa offerta da Aristotele, di potere per tal modo significare, e che sono la Filosofia prima o Teologia, e la scienza « dell'essere in quanto essere », abbiamo detto a suo luogo. E abbiamo anche, nella parte introduttiva, parlato dell'essere da cui quest'ultima muove, e, nella sezione dedicata alla Logica, trattato dei generi di predicazione o categorie, che ad esso si riportano e in esso si unificano.

Riprendendo ora il discorso e partendo da queste, diciamo ancora una volta che, « dell'essere parlandosi in più

sensi », a seconda dei predicati o categorie che di volta in volta determinano il verbo 'è', essere in senso primo è la sostanza, di cui tutte le altre costituiscono le affezioni (πάθη) o gli accidenti, ed essere per eccellenza è l'individuo, l'unico che esista separato e per sé, il « questo che » (τόδε τι). Domandiamo che cosa questo o quell'altro individuo presentatoci dal senso è in se stesso, e, tolti gli accidenti propriamente detti, abbiamo, da una parte, il complesso delle determinazioni per le quali esso è per sé quel che è, l'essenza, e cioè essa stessa la sostanza in ciò che essa è come oggetto del pensiero, che Aristotele chiama appunto « il che cos'è » (τὸ τί ἐστιν) e, con formula che, unendo passato e presente, ne mette in evidenza la permanenza ed identità, « l'essere che cos'era » (τὸ τί ἦν εἶναι); dall'altra, il sostrato (ὑποκείμενον) che in quella ha la sua forma e ne costituisce la materia (ὕλη).

Dire materia e forma è dir divenire. Ciò che, infatti, diviene, divien qualcosa (τὸ τί), ed è la forma, da qualcosa (τὸ ἐξ οὗ), ed è la materia (*ibid*. VII, 7). Termini fissi di ogni divenire, per le quattro categorie dell'essere, della quantità, della qualità e del luogo, sotto le quali esso s'intende (*Phys*. III, 1), sono i contrari. Ma come non son essi che divengono, bensì il sostrato che ha la capacità di riceverli (τὸ δεκτικόν) e che permane, ed esso sostrato è materia per rispetto al contrario di cui è privo e nel cui possesso (ἕξις) sarà quella realtà determinata la cui definizione è la forma, i principî del divenire sono: materia, privazione e forma, ma i primi due fanno numericamente uno (*ibid*. I, 7; *Met*. XII, 1-2). Privazione e possesso non intendendosi se non in rapporto a un medesimo soggetto (*ibid*. X, 4), ne segue che il divenire non è dall'assoluto non-essere, ma dall'essere in potenza (δυνάμει) all'essere in atto (ἐνεργείᾳ), da ciò che può diventare quello che ancora non è, a ciò che tale è di fatto (κατὰ τὸ ἔργον, cioè ἐνεργείᾳ: *Met*. IX, 8, 1050 a 21) e che come ultimo termine (τέλος) del moto, di quell'essere è la realizzazione completa o entelechia (ἐντελέχεια da τὸ ἐντελὲς ἔχειν.

ibid. XII, 5; XI, 6-8; *Phys*. I, 8).

La materia, la quale non è definibile se non per analogia (*Phys*. II, 2, 194 b 9; I, 7), non è in quanto privazione, è in quanto sostrato (*ibid*. XII, 2): è sempre un « questo », rispetto a cui la forma è un « tale » (*ibid*. VII, 8), e cioè, fuori di quella relazione, un « questo che ». Riponiamo per esso la stessa domanda del « che cos'è », ed abbiamo un altro sostrato ed un'altra forma. Ma il processo non va all'infinito: ultimo sostrato reale son gli elementi. Al di là di essi è l'essere senza più altre determinazioni, pura potenza dei contrari per i quali quelli s'intendono, la « materia prima », sostrato comune di tutto, ma che non ha in quanto tale nessuna conoscibile forma d'esistenza (*Phys*. III, 5). Ripetiamo le stesse domande per la forma, e ci si scioglie in un genere, che, come possibilità delle differenze, fa da materia, e una differenza che fa da forma (*Met*. V, 28). Risaliamo di genere in genere, e arriviamo all'essere che, nella molteplicità irreducibile delle categorie, non è più forma di nulla ed è materia intelligibile di tutte le forme. Sostanza, dunque, la materia, sostanza la forma o specie, e in essa il genere, ma sostanza in senso assoluto il tutto costituito dalla materia e dalla forma o sìnolo (σύνολον, *ibid*. VII, 3): l'universo è costituito d'individui (*Phys*. I, 3, 186 b 35).

La materia è potenza, può ricevere la forma e può non riceverla: perché il passaggio dalla potenza all'atto si compia, è necessaria l'azione di una causa in atto (*Met*. IX, 8), e, poiché il passaggio è moto, la causa dev'essere motrice. Termine (τέλος) ultimo del moto e fine in vista del quale (τὸ οὗ ἕνεκα) esso si compie, è l'attualità della forma. Ma il fine è un *post* e il moto un *ante*, la forma dev'essere quindi presente nella causa motrice. È ciò che l'esperienza ci mostra: ogni sostanza nasce da una sostanza sinonima: l'uomo genera l'uomo, e la casa, presente come idea nell'architetto, la casa (*ibid*. VII, 7). Si hanno perciò quattro cause: materiale, motrice o efficiente, formale e finale. La formale e la finale fanno uno; la motrice ora va con

la forma, negli eventi secondo natura ed arte, ora con la materia, in quelli attribuiti alla fortuna e al caso, o accidentali (*Met.* vi, 2; *Phys.* ii, 8). Indi due specie di necessità: l'una formale e assoluta, che va dall'antecedente al conseguente e governa la dimostrazione (*Gen. et Corr.* ii, 11), materiale l'altra e ipotetica (ἐξ ὑποθέσεως), che, risalendo dal conseguente all'antecedente, non è tale che ad evento compiuto, e ammette tanto l'essere che il non essere (*ibid.*; cf. *Met.* vi, 3).

Ogni individuo, quanto alla forma, è identico a tutti gli altri della medesima specie. Che cosa ne lo differenzia? La materia (*ibid.* v, 6, 1016 b 32; xii, 8, 1074 a 23) non però quale astratta condizione della forma, che è anch'essa un universale (*ibid.* vii, 10, 1035 b 27), bensì in quanto è questa o quella materia (*ibid.*, 8, 1034 a 5) localizzata nello spazio e nel tempo (*An. Post.* i, 31, 87 b 30): « con questa carne e quest'ossa qui Callia, e con quest'altre Socrate » (*Met.*, *l. c.*). Ora è qui il punto in cui la metafisica di Aristotele giunge alla contraddizione. Perché, se « l'uomo che genera l'uomo non è nessuno, e Achille lo genera Peleo » (*ibid.* xii, 5, 1071 a 21), e Achille è Achille e cioè « quest'uomo qui » non solo perché è stato generato dal « questo qui » che è Peleo, ma anche perché la sua carne e le sue ossa sono « questa carne e quest'ossa qui », Achille, in quanto è uomo, la forma essendo « indivisibile » (*ibid.* vii, 8, 1034 a 8), non è stato generato, e, in quanto è « quest'uomo qui », ha come causa il nulla. E di fatti è « per accidente » che egli sia nato da Peleo, in quanto « è accaduto » che il padre fosse Peleo (cf. *Phys.* ii, 3, 195 a 34), e così è per la carne e le ossa di cui è fatto, e l'accidente è un evento che ha la sua causa nella materia, e precisamente in una delle tante « cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione » (*Met.* vi, 3), e pertanto nel nulla. Giacché queste cause sono solo motrici (*Phys.* ii, 9) e fan serie, ma questa serie a un certo punto s'arresta in una « causa che non rinvia più ad altra ed è costituita da quello dei termini

dell'alternativa che la *tyche* e cioè il caso vuole che accada » (*Met.*, *l. c.*, 1027 a 12), e cioè in un evento per il quale, dicendo che ha come causa la *tyche*, poiché *tyche* vuol dire appunto evento, non si viene a dir altro se non che è accaduto perché è accaduto. Per modo che la necessità che esso comporta essendo storica e di fatto, ove la trasportiate al futuro, diventa *ex hypothesi*, e si esprime col « se », un « se » che, come il « perché » del passato, si vanifica nella tautologia dell'« accadrà se accadrà » (*ibid.*; cf. *Gen. et corr.* ii, 11; *De interpr.* 9). Che è conclusione inevitabile, e non è dovuta già all'incapacità di Aristotele, ma alla struttura stessa del mondo in quanto è « questo » mondo, e all'antinomia che è tra storicità e logicità, e dalla quale non si esce se non sul piano del mito. Sul piano del mito ne usciva Platone, ma ad Aristotele non era possibile. Che la vedesse, non è da mettere in dubbio. Nell'accettarla, mentre credeva di far opera di scienza, seguiva di fatto, sul piano esistenziale, la tradizione più tipicamente greca, che opponeva i mortali agli immortali, e superava la morte nella visione delle forme di cui l'uomo è spettatore e portatore ad un tempo. Se le forme sono eterne, l'uomo può anche morire. E per Aristotele sono eterne anche se qui, in questo mondo, nelle specie e nei cieli, e nell'intelletto di cui l'uomo è partecipe, e, al di là del mondo, in Dio, la cui forma non è se non l'assolutizzazione e, dobbiamo dire anche, la sostanzializzazione del principio di specularità che è costitutivo della forma.

Le forme sono eterne ed è eterna la materia. E così è eterno il movimento (*Met.* vii, 8; *Phys.* i, 9). Esso infatti non potrebbe avere inizio o fine se non per l'azione d'altro movimento, e, se il tempo non ne può venir dissociato, ed essendo nell'istante, che « abbraccia principio e fine », è eterno, anche il movimento dev'essere eterno (*Phys.* viii, 1; *Met.* xii, 6). Ciò presuppone l'eternità della causa, e questa deve essere una e immobile: una, perché il movimento, per essere eterno dev'essere continuo, e tale non è se non è uno (*Phys.* viii, 6). Quanto all'immobilità, la

serie delle cause non potendo andare all'infinito, e dovendo far capo a un primo motore, questo o è immobile o si muove da sé. Ora ciò che si muove da sé comporta un mobile e un motore, che per essere primo deve essere immobile; ma immobile per sé, è mobile per accidente rispetto al tutto di cui è parte: il motore assolutamente primo dev'essere quindi separato da ogni mosso e assolutamente immobile (*ibid.* 5-6; *Met.* XII, 6-7). Questo primo motore immobile, « da cui dipende il cielo e la natura », è Dio. Essenza per eccellenza prima (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον) assolutamente semplice, Egli è pura forma, atto puro, necessario della necessità che non ammette l'altrimenti e nella sua necessità perfetto (*ibid.*, 7; V, 5). Fuori del tempo, ch'Egli nella sua eternità (αἰών) comprende (*ibid.*; *De caelo* I, 9) è anche inesteso e fuori dello spazio (*Met.* XII, 7: ma in *Phys.* VIII, 10, vien collocato alla periferia dell'universo). Come pura forma ed in atto, Egli non solo è intelligibile, ma anche intelligente: Intelletto (νοῦς) sempre in atto: pensiero. Come tale ha vita, e, poiché ogni attività è piacere, è sommamente beato (*Met.* XII, 7; 9; *E. N.* X, 7; 9). Ad oggetto ha se stesso, così che il « suo pensiero è pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως) ». Come quegli che è fine a se stesso, nessuna attività pratica né poietica gli si può attribuire (*E. N.* X, 8; *De caelo* II, 12), e se è favola di poeti « l'invidia della divinità » (*Met.* I, 2), ridicolo sarebbe pretendere che Egli ci ami come noi lo amiamo (*E. E.* VII, 12; *E. N.* VIII, 9: cf. di contro *ibid.* X, 8, 1179 a 22).

Come causa del moto, Dio muove direttamente solo il « primo cielo », e di moto circolare, che unico è uno e continuo (*Phys.* VIII, 5-7; *De caelo* II, 6; 12), e lo muove « come oggetto d'amore (ὡς ἐρώμενον) » (*Met.* XII, 7). Questo naturalmente implica che il primo cielo sia dotato d'anima, e come esso anche gli altri cieli, che Aristotele nel più tardo periodo ateniese, accogliendo e provvisoriamente in via di ipotesi completando le teorie di Eudosso (morto nel 365) e Callippo (in Atene nel 330), considera

costituiti da sistemi di sfere, a ciascuna delle quali assegna un proprio motore immobile inesteso ed eterno, le future intelligenze degli Scolastici (*Met.* XII, 8). Questa teoria lasciata incompiuta, oggetto già di disputa nella Scuola, diede da fare in tutti i tempi agli interpreti.

Fisica. La natura. Natura è la forma e l'essere (οὐσία) delle cose che hanno in sé il principio del movimento, esso stesso, in quanto forma, questo principio (*Phys.* II, 1). Dall'arte, che la imita e la completa, si distingue in ciò che questa è in altro ed è libera, mentre la natura è nel medesimo e necessaria (*Met.* XII, 3). L'una e l'altra sono in vista del fine, ma, legate alla materia, non sempre lo raggiungono (*Phys.* II, 1; 8); ed ambedue possono a volte, senza l'azione della forma, arrivare accidentalmente ad effetti che normalmente la presuppongono (*Met.* VII, 9). Si ha allora quella specie di caso che Aristotele chiama « il da sé (τὸ αὐτόματον) » e da cui distingue, come opposta alla volontà deliberata, la fortuna (τύχη, *Phys.* II, 5-6).

Ciò che dalla potenza passa all'atto, fino a che questa dura, è in movimento. Movimento è l'« atto della potenza in quanto potenza » (*ibid.* III, 1). Ammettono il movimento: la sostanza, la quantità, la qualità, il luogo; onde si hanno: generazione e corruzione, accrescimento e diminuzione, alterazione, e traslazione, movimento primo e condizione di tutti gli altri (*ibid.* V, 1-2; VII, 7). Ogni movimento in sé preso è continuo (συνεχής), e però divisibile all'infinito. E poiché tutti, presupponendo la traslazione, sono nello spazio e tutti si misurano sul tempo, connessi col problema del movimento sono quelli dell'infinito, dello spazio e del tempo (*ibid.* III, 1). L'infinito non è nulla che esista in atto, né come cosa a sé, né come attributo di una grandezza o di un numero. Grandezze non vi sono infatti che per i corpi, ma i corpi son limitati, e il numero è, d'altra parte, numerabile. Ma le grandezze sono infinitamente divisibili e i numeri infinitamente aumentabili: e poiché il numero delle parti divise aumenta proporzional-

mente al decrescere della grandezza, l'un fatto è l'aspetto dell'altro. Le parti divise son sempre finite e di numero e di grandezza, ma oltre di esse ce n'è sempre un'altra: l'infinito quindi non è che potenza, una potenza che non può mai venire all'atto (*ibid.* III, 4-8). Spazio è ciò in cui le cose sono contenute. Gli Atomisti lo identificavano col vuoto, ma il vuoto è nulla e renderebbe il movimento impossibile (*ibid.* IV, 8-9). Non essendo il vuoto e non potendo essere un corpo, resta che sia un limite: « il limite immediato ed immobile del contenente ». Ne segue che tutto essendo contenuto dal cielo, ma il cielo da nulla, l'universo è nello spazio quanto alle sue parti, non lo è quanto al tutto (*ibid.* IV, 1-5). Nello spazio vi è un ordine: ciò importa per il movimento che lo percorre e che solo per rispetto ad esso si determina, un prima e un poi.

« Il numero del movimento secondo il prima e il poi è il tempo ». Ma non di qualunque movimento, perché il tempo è uno e continuo, quindi di un movimento che sia tale: quello del primo cielo. Fuori di esso non c'è tempo (*ibid.*, 10-14). Ogni grandezza, essendo divisibile all'infinito, è continua. Continuo è « ciò le cui estremità fanno uno ». Il punto, la linea, la superficie sono limiti: potenza e non atto: la divisione vi tende senza raggiungerli, ma ad ogni istante li sorpassa (*ibid.* V, 3; VI, 1). Continua la grandezza, continuo il movimento e di conseguenza il tempo. Ma anche l'inverso è vero. Difatti il movimento è sempre fra due termini e però sempre diviso, e l'istante (τὸ νῦν = il *nunc*) limite comune di passato e futuro, è continuità assoluta (*ibid.*, 2 ss.). Di qui la sua infinità (*ibid.* IV, 13) e con essa la continuità ed infinità del movimento (*ibid.* VIII, 1; *Gen. et corr.* II, 10).

Di su questi principî Aristotele deduce la forma e le parti dell'universo. Il movimento potendo essere rettilineo, circolare e misto, e moto perfetto, in quanto uno e continuo, essendo quello circolare, vi devono essere dei corpi di cui esso sia il movimento naturale: sono i cieli, semplici ed eterni e che non hanno altra materia che quella locale

(*De caelo* I, 1-4; II, 3; *Gen. et corr.* II, 10). Per la forma e per il loro moto essi devono avere un centro: vi dev'essere quindi un corpo che vi tende seguendo la linea retta: è la terra. Ma un contrario chiama l'altro: ecco il fuoco che muove in direzione opposta. La terra è secca e fredda, il fuoco secco e caldo. Rimane l'umido, contrario del secco: combinandolo col freddo e col caldo, si hanno altri due corpi semplici, l'acqua e l'aria, i cui luoghi naturali devono essere rispettivamente al di sopra della terra e al di sotto del fuoco. Da questi quattro elementi si formano i misti (*ibid.*, 2-8; *De caelo* II, 3; IV, 4), qualitativamente indivisibili od omeomeri e materia dei corpi organici (*Gen. et corr.* I, 10).

I viventi. Coi corpi organici si entra nel regno della vita. Ogni organo, infatti, ha una funzione, e la vita è il complesso delle funzioni di un corpo fornito d'organi. Ma gli organi le hanno solo in potenza; la loro forma, l'atto di tale potenza, è l'anima: un atto che, per non essere la loro attività ininterrotta, è solo un abito (ἕξις). Indi la definizione dell'anima come di « entelechia prima » — e cioè non sempre in attività — « di un corpo organico avente la vita in potenza » (*De an.* II, 1). Quante sono le forme della vita tante son quelle dell'anima. La più bassa, comune a tutti i viventi e propria delle piante, è l'anima nutritiva. Con la sensibilità accompagnata dalla locomozione, si ha l'animale; con la ragione l'uomo. Alla prima s'aggiungono pertanto l'anima sensitiva e l'anima razionale. Di esse la superiore comprende sempre l'inferiore, ma non come un'anima nell'anima: l'anima è una, e la distinzione delle sue parti è logica, non d'essere o locale (*ibid.*, 2; III, 9). Solo all'intelletto spetta una posizione di privilegio.

Dalla pianta all'uomo gli esseri viventi formano una serie continua (*Hist. an.* VIII, 1; *Part. an.* IV, 5), dove ogni grado è ordinato in rapporto alla crescente specificazione del fine (*Part. an.* I, 1). La generazione, che è propria dell'anima nutritiva, e, comune a tutti i viventi, è il fine,

per via del quale partecipano, nella loro misura, all'eternità del divino (*De an.* II, 4), è anche il principio della loro classificazione. Dalla pianta, in cui i sessi sono confusi (*Gen. an.* I, 23) e l'individualità indefinita (*De an.* II, 2), si sale per gradi agli zoofiti, agli ostracodermi, ai vermipari (quali Aristotele credeva gl'insetti), agli ovipari, e infine ai vivipari (Aristotele ignorava che i mammiferi si generano da un uovo), alla cui cima è l'uomo (*Hist. an.* I, 6; II, 15; *Gen. an.* II, 1). Gli animali classificati da Aristotele (la classificazione delle piante fu fatta da Teofrasto) assommano a 495.

L'uomo. Delle tre specie perfette dei vivipari l'uomo è la più perfetta (*Gen. an.* II, 4). Solo è dotato di ragione e per questo egli solo è eretto (*Part. an.* II, 10). E poiché il suo fine non è solo di vivere, ma di vivere bene, ha anche le forme più variate ed armoniche (*ibid.* IV, 10). Primo grado della conoscenza è il senso: forma in atto ne è la sensazione, che è l'atto di due potenze, un sensibile e un sensorio, che ne subisce l'azione, come la cera il sigillo (*De an.* II, 5; 12). Per ciascuna delle qualità sensibili v'è un senso speciale, medietà e misura dei contrari in cui quella ha i suoi limiti (*ibid.*, 6-12; III, 1). Per i sensibili comuni i cinque sensi si uniscono in un senso comune, al quale appartengono ancora la coscienza sensibile e l'immaginazione (*ibid.* III, 1-3; *De somn.*, 2). Centro delle funzioni fisiopsichiche è il cuore (*Part. an.* III, 4; *Vita et m.*, 3), organo lo pneuma o calore vitale, sostanza simile a quella degli astri, principio attivo della generazione e veicolo dell'anima (*Gen. an.* II, 3; *De an. motu*, 10).

L'immaginazione (φαντασία), riflesso immediato della sensazione in atto, che conservata dalla memoria, è l'ultima forma dell'anima sensitiva e la prima di quella razionale (*De an.* III, 3; *De mem.*, 1-2). Al di sopra è l'intelletto (νοῦς), facoltà degli universali e del discorso (διάνοια). Gli universali non esistendo se non nei particolari, l'intelletto li coglie nelle immagini (*ibid.*, 8). Ma essi vi sono

solo in potenza, così come potenza è lo stesso intelletto prima di pensarli (*ibid.*, 4). Indi la necessità di una causa che, attuando quelli faccia passare all'atto anche questo. Essa è un'altra specie d'intelletto, che, come quello alla cui azione tutto è dovuto (τῷ πάντα ποιεῖν), sta col primo, che divien tutto (τῷ πάντα γίγνεσθαι), nel medesimo rapporto in cui la causa agente (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) sta con la materia, ed è « una specie d'abito (ἕξις τις), il quale opera come la luce sui colori » (*ibid.*, 5), l'intelletto che i commentatori dissero agente, mentre diedero all'altro il nome di possibile (da *De an.* III, 4, 429 a 21). Dell'uno e dell'altro Aristotele dice che sono impassibili, puri d'ogni mescolanza e « separati » (χωριστός). Ma, quando scrive che, « una volta separato (χωρισθείς), solo questo è quello che è, e solo questo è immortale ed eterno », e aggiunge che « non ne abbiamo memoria, perché questo è impassibile e l'intelletto passivo (παθητικός) è corruttibile, e senza di questo non v'è pensiero », come si concilia questo con quanto precede? E in che rapporto l'intelletto agente è da porre con quello di cui nella medesima opera (I, 4, 408 b 18) dice che « s'ingenera in noi ed è una specie di οὐσία e non perisce », e in *Gen. animal.* II, 3 736 b 27 dice che « entra dall'esterno (θύραθεν) ed è divino »? Dati i testi, è difficile, se non impossibile rispondere. Nel fatto i due capitoli, sull'interpretazione dei quali si è discusso dall'antichità ad oggi, non sono che la notazione cursoria di un tentativo più che di una soluzione, e sono tra le ultime pagine che Aristotele scrisse. Che, tornandovi su, potesse superare le difficoltà, è da escludere. Il problema era apparso la prima volta con le idee di Platone, ed era il mondo delle idee che egli ora si trovava davanti. Solo che, sostanzializzandolo, lo rendeva ancora più mitico di quello che non fosse nel mito dell'anima al quale lo congiungeva Platone.

Principio dell'attività pratica è l'appetito od oressi che, nella duplice direzione dell'appetizione e dell'avversione segue all'immediato piacere e al dolore che ogni stato ed

operazione dell'anima comportano. Esso è sempre preceduto dalla rappresentazione, distinta in sensitiva e raziocinativa o deliberativa; né il senso né l'intelletto muovono in quanto tali (*De an.* III, 7-11). Piacere essendo la non impedita attività di un abito, e dolore il suo contrario (*E. N.* VII, 13, 1153 a 13), è nella tendenza insita nell'abito che l'uno e l'altro hanno la loro causa (*ibid.* I, 8, 1099 a 8; X, 6, 1176 b 14). Questa tendenza è la volontà o βούλησις, che, come moto alla forma, è sempre dell'universale e però del bene o di quello che sembra tale (*ibid.* III, 6), quindi anche, nel suo principio, ogni oressi quale moto verso il particolare bene di cui il piacere denuncia la presenza (*De an.* III, 7, 431 a 8; 9, 433 a 15). L'atto di volontà importa perciò, anche nella sua forma più bassa, un sillogismo (*ibid.*, 11, 434 a 17; *De motu an.*, 7, 701 a 8; *E. N.* VII, 5). Come appetizione dell'immediatamente piacevole, l'oressi è desiderio, il quale si limita alla sola rappresentazione sensitiva. Nell'animale al desiderio segue l'azione, ma l'uomo delibera. Ed è allora che, contro l'oressi irrazionale del desiderio, sorge quella in cui la volontà, che pure è il presupposto della prima, si concreta di fronte al nuovo oggetto offertole dalla rappresentazione raziocinativa. Ciò genera spesso un conflitto, e « talora vince l'oressi razionale, tal altra l'irrazionale, nei casi d'intemperanza, e la scaccia come palla scaccia palla » (*De an.* III, 10, 433 b 5: cf. 11, 434 a 7).

Etica. Il problema dell'Etica è quello del bene, e come il bene del singolo e quello della città è il medesimo, essa rientra nella Politica (*E. N.* I, 1). Bene è il fine, ma poiché le attività dell'uomo sono molte, molti sono anche i fini ed i beni. Tra essi vi è però una gerarchia, e il bene di cui si cerca è il sommo bene, il fine ultimo al quale la volontà in ogni suo atto è rivolta. Determinarne apoditticamente il concetto non è possibile: è un principio. Ma neanche l'induzione può condurre ad altro che a una delineazione generica (*ibid.*, 1-2; 7). Si tratta di un principio pratico, non teoretico (*ibid.*, 1; II, 2), la cui forma è in

ciascuno correlativa alla volontà di cui, in rapporto agli abiti, egli è dotato, e solo in quanto è voluta è conosciuta (*ibid.* III, 6). E come la sua realtà è nell'azione e questa è nel contingente (*ibid.* I, 1; 4; 8), la sua applicazione dipende dal giudizio individuale, e la misura non può esserne fornita se non da chi già è buono (*ibid.* VI, 7-10). Ciò non vuol dire che il bene non sia un universale, ma, come l'essere, è un universale *sui generis*: diverso secondo le diverse categorie, esso non è reale che nel concreto: « è ciò che è proprio (a ciascuno) e non ne può essere separato » (*ibid.*, 3, 1095 b 25). Su questi principî, accettata l'identificazione da tutti fattane con la felicità (εὐδαιμονία) intesa come vita e attività in possesso del bene (εὖ πράττειν), e partendo dalla determinazione di quello che l'uomo, in base alla sua natura, ha in proprio di fare, Aristotele ne dà la seguente definizione: « bene dell'uomo è l'attività (ἐνέργεια) dell'anima secondo virtù, e, se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e più perfetta » (*ibid.* I, 2-3; 6). La parte migliore essendo l'intelletto, che è quanto in noi v'è di più divino, o addirittura il divino, la vita senza confronto più felice è la vita contemplativa (*ibid.* X, 7). Questa definizione, mentre comprende quante altre definizioni gli altri filosofi hanno date del bene, non esclude quella che lo identifica col piacere (*ibid.* I, 9). Come non impedita attività di un abito, il piacere infatti è inseparabile da ogni forma d'attività (*ibid.* VII, 13). Non va però scambiato col fine, esso è non l'atto, ma la perfezione dell'atto, « un fine aggiunto, come alla giovinezza il suo fiore » (X, 3). Che i più lo cerchino nei sensi, è dovuto al fatto che la loro attività non oltrepassa la sfera dell'animale: « a ciascuno è infatti piacevole ciò di cui è detto amatore » (*ibid.* I, 9), ed è « delle cose a cui tendono che gli uomini fan se stessi capaci di godere » (*ibid.* X, 6). Più alta la forma di vita, più puro il piacere: tale quello della contemplazione, per la quale l'uomo gode per brevi istanti della condizione che a Dio è normale (*ibid.* X, 7; VII, 15; *Met.* XII, 7).

Le virtù sono da Aristotele divise in dianoetiche ed etiche (*E. N.* I, 13; II, 1; 7). Tra le virtù dianoetiche, ha valore particolarmente pratico la prudenza (φρόνησις), « abito verace pratico accompagnato da discorso e concernente quanto per l'uomo è bene o male » (*ibid.* VI, 5). Essa dipende in tutto dall'esperienza, e, quanto al fine, dalla bontà degli abiti, il cui insieme costituisce il carattere (*ethos*), ed è da esso che le virtù etiche prendono il nome (*ibid.*, 8-13). Le virtù etiche hanno a materia le passioni (II, 4; 1-2), e, come ciascuna di queste comporta un eccesso e un difetto, la virtù corrispondente consiste in una medietà tra i due estremi e si oppone a due vizi. Mentre la passione è involontaria, la virtù è effetto di libera scelta, abito consapevole e permanente, che ciascuno si forma volontariamente da sé con la ripetizione di atti simili. Lo stesso vale per i vizi, che sono gli abiti contrari (*ibid.*, 6; 3-9). La volontarietà (τὸ ἑκούσιον) della virtù pone il problema della libertà del volere (τὸ ἐφ' ἡμῖν), che, nei termini in cui era stato formulato da Socrate e da Platone, non è altro se non il problema dell'errore pratico: come cioè accada che la βούλησις essendo del bene, l'atto di volontà determinata possa essere del male. L'atto di volontà ha la forma di un sillogismo, le cui premesse sono: una, universale (la maggiore), l'altra, particolare. La prima è del bene, la seconda, di cui giudice è il senso e da cui l'azione dipende, dell'oggetto particolare che provoca l'oressi (*E. N.* VII, 5). La forma del bene è correlativa agli abiti, ma gli abiti formandosi per la ripetizione d'atti simili, se l'errore è della maggiore, risalendo la serie di questi, si arriva a un'azione prima, in cui gli abiti non essendo assodati, la volontà era ancora buona e la maggiore retta, sì che l'errore fu della minore (*ibid.* III, 7; 8, 1114 b 31; VI, 5, 1140 b 19). In che cosa consiste questo errore? In un atto d'intemperanza (ἀκράτεια): la volontà, che ha sempre in suo potere l'agire o meno (*ibid.* III, 7), o non attese il lume del discorso e cedette all'immediato piacere della rappresentazione sensitiva (προπέτεια), o, pur delibe-

rando, cedette ad esso per debolezza (ἀσθένεια) (*ibid.* VII, 2; 5; 8, 1150 b 19). Nell'uno e nell'altro caso segue quello che Socrate negava: *video meliora proboque / deteriora sequor*.

Politica. Tra le virtù etiche Aristotele dedica una lunga trattazione alla giustizia (*E. N.* V) e all'amicizia (*ibid.* VIII-IX). Con esse si passa dalla sfera del singolo a quella sociale, la cui forma prima è la famiglia, che, nel bisogno della procreazione, unisce, per necessità comune a tutti i viventi, il maschio e la femmina, e, in quello della conservazione, il padrone e il servo. Servo è chiunque da sé non è capace di giungere al bene, per modo che la servitù è per natura e il fine del padrone e del servo coincidono (*Pol.* I, 2; 4). Dalla famiglia, che basta ai soli bisogni della giornata, si passa, spinti dalla necessità, al villaggio, da questo alla città (πόλις), « in cui l'*autarkeia* tocca il suo termine, e che, sorta di sulla sola necessità della vita, ha ormai come fine la vita felice » (*ibid.*, 2). Essa è perciò per natura, così come « per natura l'uomo è animale politico » (*ibid.* I, 2; *E. N.* I, 5). Cittadini sono coloro che godono del diritto deliberativo e del giudiziario, diritto che varia con gli ordinamenti (τάξεις) dai quali la costituzione (πολιτεία) della città è formata (*Pol.* III, 1-5).

Nel libro III, che appartiene alla redazione più antica, le costituzioni vengono platonicamente divise in tre rette e tre degeneri. A seconda che il potere sia esercitato da uno, da pochi o dai molti, si hanno nella prima categoria: la monarchia, l'aristocrazia, e la *politeia* (*per excellentiam*); nella seconda, in cui all'interesse della città si sostituisce quello dei governanti: la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Al numero va però aggiunta anche la differenza delle ricchezze: nella oligarchia il potere è dei ricchi, nella democrazia, dei poveri (*ibid.*, 7-8). La forma migliore è la monarchia, e dopo di essa l'aristocrazia, ma domandano uomini quali è difficile trovare su questa terra: in condizioni normali, è da preferire una città in cui, dominando

la legge, il potere sia in mano dei più (*ibid.*, 11-13; 15-16). Ciò non toglie che la filosofia debba proporsi il problema dello Stato assolutamente migliore (*ibid.*, 18), ed Aristotele lo affronta, sull'esempio e a correzione di Platone, nei libri VII e VIII, ma la trattazione è rimasta incompiuta.

La virtù nelle sue forme superiori domandando uomini liberi da occupazioni manuali, Aristotele non ammette tra i cittadini che i guerrieri, i magistrati e i sacerdoti (*ibid.* VII, 8-9). Egli rigetta tanto la comunità delle donne, quanto quella dei beni voluta da Platone. Per le terre, tuttavia, vuole che una parte sia dello Stato per l'esercizio dei culti ed i pasti in comune, ch'egli conserva (*ibid.*, 10; II, 2-5).

Nei libri IV-VI, Aristotele, senza rinunziare sul piano teoretico alla costituzione « massimamente desiderabile », pone alla politica il compito di ricercare: 1) quale fra le costituzioni già attuate è la più adatta; 2) data una costituzione, quale sia il modo per conservarla più a lungo (ed è qui ch'egli precede Machiavelli); 3) quale sia la costituzione genericamente migliore e attuabile (*ibid.* IV, 1). Postosi sul piano della ricerca positiva, egli corregge a più riprese e in vario modo il criterio classificatorio dei libri precedenti. I principî ai quali, fra diverse oscillazioni, più comunemente si attiene sono due: la ricchezza e la libertà. Il primo è costitutivo dell'oligarchia, il secondo della democrazia (*ibid.*, 3-4). Terzo principio è la virtù, fondamento dell'aristocrazia. Ma la virtù in assoluto è quella definita dall'Etica, e l'aristocrazia è in tal caso lo Stato ideale. Presa in senso relativo, è l'eccellenza dell'educazione e della posizione sociale propria dei ricchi, e allora l'aristocrazia si riconduce all'oligarchia (*ibid.*, 7-8). A seconda del rapporto fra le classi e le forme dello Stato, oligarchia e democrazia oscillano tra un minimo e un massimo del principio in base a cui si definiscono (*ibid.*, 4-6).

Dalla mescolanza delle diverse forme si hanno le forme miste, ed è tra esse che va cercata la costituzione relativamente migliore o *politeia* (*ibid.*, 8-9). Fondata sul principio del giusto mezzo, essa ha la sua base nella classe media, ugualmente distante dalla protervia oligarchica e dalla licenza democratica, che, ove tocchino l'estremo, trapassano alla tirannide (*ibid.*, 11; cf. 10; V, 5-7). I libri V e VI, dedicati alle rivoluzioni e al modo di conservare gli Stati, sono uno dei capolavori della letteratura politica di tutti i tempi.

Retorica. Tutte le arti, come quelle che hanno a scopo la produzione di un bene, sottostanno alla Politica, e tra esse la Retorica, che è l'arte di « trovare quello che su qualunque soggetto è atto a persuadere » (*Rhet.* I, 2). Alla Politica essa mutua anzi una parte, quella relativa ai costumi (*ethe*), di pertinenza dell'Etica, mentre per l'altra è « l'analogo della Dialettica » (*ibid.*, 1; 2, 1356 a 25; 3, 1359 b 8). I mezzi di cui si serve sono, parte extratecnici (ἄτεχνοι πίστεις), parte tecnici (ἔντεχνοι). Nei primi rientrano le testimonianze, i risultati d'istruttoria, i documenti e quanto è del genere. I secondi sono di tre specie: 1) relativi all'*ethos* dell'oratore; 2) relativi allo stato d'animo (διάθεσις) dell'uditore; 3) relativi all'argomentazione. Questi ultimi sono i più importanti, ed è per essi che la retorica è una parte della Dialettica. Essi sono: l'entimema che corrisponde al sillogismo, e l'esempio, che fa riscontro all'induzione.

Retorica e Dialettica hanno in comune di argomentare su qualunque tema pro e contro, indipendentemente da qualunque conoscenza specifica, in forma puramente generica (*ibid.*, 1). Quanto all'*ethos* dell'oratore, non si tratta del suo carattere personale, ma di quello con cui egli, in quanto oratore, si presenta agli uditori. Relativamente poi allo stato d'animo di questi ultimi, la Retorica deve conoscere tutte le forme d'affetti e i mezzi per provocarli e sedarli. Il trattato a noi pervenuto dedica la più gran parte dei libri I e II allo studio dei « luoghi » e delle passioni. Il libro III, che, come ha dimostrato il Diels (« Abh. d. Kön. Ak. Berl. », 1886), era un'opera a sé, è dedicato allo stile e alla disposizione delle parti del discorso.

Poetica. Poetica è in senso lato ogni arte (*techne*), ma per eccellenza il nome vien dato alla poesia e alle arti che per le diverse sue forme l'accompagnano: auletica, citaristica, danza. Con le arti figurative esse hanno in comune di essere imitazioni (*mimesis*), ma se ne differenziano nei mezzi: parola, ritmo, armonia. Questi però, se distinguon le specie, non bastano a costituire il genere. I poemi di Empedocle son tali solo per la forma, ma in se stessi son prosa. Per opposto, i mimi di Sofrone e Senarco e i dialoghi socratici di Platone, pur non facendo uso del metro, sono imitazioni e quindi poesia.

Oggetto dell'imitazione poetica sono « i caratteri, le passioni, le azioni », ma passioni e caratteri van còlti nell'atto in cui li manifesta l'azione: oggetto della poesia è « l'uomo in azione » (*Poet.*, 1). Tale oggetto essa però lo toglie non da « ciò che è storicamente accaduto »: gli eventi ch'essa imita son quelli « che potrebbero accadere: degli eventi possibili secondo il verosimile e il necessario ». Perciò la poesia è più filosofica e più elevata della storia, come quella che ha piuttosto ad oggetto l'universale, mentre la storia è ristretta al particolare (*ibid.*, 9).

A seconda che l'imitazione sia di uomini comuni, o peggiori o migliori, e sia fatta per via di rappresentazione o di narrazione o mescolando i due modi, com'è nell'epica, e usi di una parte o di tutti i tre mezzi sopra elencati, si hanno i diversi generi in cui la poesia si divide (*ibid.*, 2-5). Il più completo, in cui essa tocca il suo fine, è il dramma, nella duplice forma della tragedia e della commedia.

La tragedia, è « l'imitazione di un'azione di carattere elevato, in sé compiuta e avente una certa estensione, in linguaggio abbellito da abbellimenti diversi a seconda delle diverse parti in forma drammatica e non narrativa, e che attraverso pietà e terrore giunge alla purgazione che è propria di siffatte passioni » (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, *ibid.*, 6, dove delle tante traduzioni che se ne danno non si pone affatto

mente alla posizione attributiva del genitivo). Le ultime parole sono state fin dal Rinascimento oggetto di infinite discussioni e battaglie. La soluzione tuttavia era già stata data dal primo commentatore della *Poetica*, Francesco Robortello[1]: « Dalla recitazione e dalla rappresentazione della tragedia — egli scriveva — vengono purgate queste due passioni, *commiserationem et metum*. Assistendo infatti ad essa, e udendo e vedendo dei personaggi che fanno e dicono cose molto simili alle vere, gli uomini si avvezzano al dolore, al timore e alla pietà. Per modo che, se alcuno dei casi propri della condizione umana li colpisca, si dolgano e temano di meno ».

Una serie di testi che mi si sono allineati quasi da sé intorno a un luogo discusso dell'*Elena* di Euripide, ha permesso a me non solo di confermare e di ampliare l'interpretazione del Robortello, ma di ritrovare la teoria stessa accennata in numerosi passi di Euripide e dichiaratamente esposta in un brano interpolato delle *Supplici* (176, 179-183), e che va integrato col frammento 964. In realtà la catarsi non era se non l'applicazione alla tragedia della *praemeditatio futurorum malorum* praticata da Anassagora e dell'« arte di liberare l'animo dal dolore » (τέχνη ἀλυπίας) di Antifonte Sofista[2].

1. *Explicationes in librum A. de arte poetica*, Florentiae 1548. V. *supra*: *Fr. Robortello interprete della catarsi*, pp. 321 ss.
2. Cfr. C. Diano, *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, pp. 215-69 e qui sopra, pp. 287 ss.

SCHEDA SU ARISTOTELE

Estratto da « Doxa » 2 (1949), pp. 279-82.

Philosophia Antiqua, A series of monographs on Ancient Philosophy, ed. by W. J. VERDENIUS and J. H. WASZINK, Leiden, J. Brill: N. 1, ARISTOTLE, *On coming-to-be and passing-away*. Some comments by W. J. VERDENIUS and J. H. WASZINK, ivi 1946, pp. 89; — N. 2, ARISTOTELIS *De insomniis et De divinatione per somnum*, by H. J. DROSSAART LULOFS: vol. I, *Preface* (pp. I-LXXVII), *Greek text* (pp. 1-24); vol. II, *Translations* (pp. 1-47), *Index verborum* (pp. 48-68), ivi 1947.

Questa nuova collezione, come appare dal sottotitolo e la mole e il carattere dei primi volumetti conferma, si presenta con scopi circoscritti. Tanto maggiore le s'impone l'esigenza della qualità, e bisogna riconoscere che questi due primi saggi rispondono in pieno e fanno bene augurare di quelli che, come vogliamo sperare, seguiranno. Il volume dei due direttori è una selezione di note al *De generatione et corruptione* di Aristotele, o, per essere più precisi, di osservazioni critiche all'edizione e al commento di H. H. Joachim (Oxford 1922). « La cosa » — scrivono i due autori nella prefazione — « potrebbe venir fraintesa », ma se « solo incidentalmente » essi hanno fatto menzione di altre opere, ciò non è perché non le abbiano « consultate, ma perché le loro interpretazioni o erano superate da quelle del Joachim o non presentavano nulla di diverso ». Quanto poi alla scelta dei luoghi trattati, essa non deve far credere che nel resto i due critici siano sempre d'accordo col Joachim: essi l'hanno limitata a « ciò che appariva maggiormente bisognoso di elucidazione ». « Infine » — essi aggiungono — « non è stata mai nostra intenzione di diminuire i meriti del commento del Joachim. Al contrario, nel corso del nostro studio abbiamo concepito il più grande

rispetto per la sua opera e considereremo un onore se le nostre note venissero riguardate come un complemento al suo commentario ».

Le note e le discussioni concernono singoli passi del trattato di Aristotele, e si seguono nell'ordine del testo. Ogni passo vien dato *in extenso* ed è preceduto da una breve introduzione che ne illustra il contesto. Le osservazioni, a volte assai minute, sono quasi sempre svolte con argomenti interni e fanno larga parte alla lingua, con documentazione assai ampia. Sotto questo rispetto, alcune di esse trascendono l'importanza del luogo discusso, e costituiscono un vero e proprio contributo, e non solo per quello che riguarda l'uso di Aristotele: segnalo in ispecie quelle relative al καί rafforzativo, in cui i due autori portano giustificate e fini correzioni alla nota opera del Denniston (pp. 1-8, 25-26, 71-72), e su ὅτι con l'infinito (pp. 40-42). La discussione, sempre strettamente obbiettiva ed estremamente riguardosa, è condotta con rara chiarezza e con notevole stringenza logica.

Dar conto delle singole osservazioni non è evidentemente possibile. Mi limiterò ad accennare a qualche punto, sul quale, nei limiti del mio giudizio, non credo si possano senz'altro accettare le conclusioni dei due autori. A p. 12 vien discusso 316 b 16-25: il Joachim considerava nota marginale le parole οὐχ ὥστε . . . σημεῖον (b 23-25), il Verdenius e il Waszink vanno oltre e le considerano interpolate da uno « zelante ma non intelligente aristotelico »; ma l'interpolazione non si arresta lì: costui avrebbe aggiunto anche δυνάμει a b 22, e prima ancora καὶ ἀδιαίρετον a b 20, e τὸ μὲν γὰρ δυνάμει, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ ὑπάρξει a b 21. Già per sole ragioni formali l'assunto è ardito ed estremamente improbabile: un'interpolazione ad incastro è assai difficile. Nel fatto, Aristotele qui non ripete tal quale l'argomentazione di Democrito (l'aveva già riportata prima, e un'analisi attenta può individuarvi sicure tracce delle espressioni originarie), bensì riprende l'aporia per conto suo e nel suo linguaggio. Quando pertanto egli conclude: ὁ μὲν

οὖν ἀναγκάζειν δοκῶν λόγος εἶναι μεγέθη ἄτομα οὗτός ἐστιν (b 34-317 a 1), la frase ha valore generale e non si riferisce al solo Democrito. Tutto sta ad intendere il suo discorso e la chiave sta non nell'opposizione πάντῃ – καθ' ὁτιοῦν σημεῖον, che son la medesima cosa e non due cose distinte, come vogliono i due critici (v. b 9-10), ma tra l' ἅμα πάντῃ o καθ' ὁτιοῦν σημεῖον e il semplice πάντῃ o il suo equivalente. Una cosa è che un corpo sia divisibile in ogni punto, e un'altra che lo sia ἅμα, e codesto ἅμα Aristotele lo nega non solo ἐντελεχείᾳ, ma anche δυνάμει, che è ciò che nell'argomentazione di Democrito era invece ammesso (316 a 15 sgg.). Le ragioni per cui egli codesto lo nega, appena accennate qui, sono più ampiamente e precisamente esposte in *Phys.* III, 6, 206 a 18 sgg., e VIII, 8, 262 a 25 sgg. In breve: è all'infinito e non per intero (ἅμα πάντῃ) che una grandezza è divisibile in potenza, e potenza vale qui moto, ed è cosa affatto diversa dal semplice δυνατόν logico di cui parlava Democrito. Un moto che è l'infinità stessa, la quale appunto si definisce τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὴν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον (*Phys.* III, 6, 206 a 27), per cui ai punti dei quali parlava Democrito non si arriva mai. Se ci si arrivasse, non vi sarebbe nessuna differenza tra il dire che un corpo è divisibile tutto in potenza e che è tutto diviso in atto, ciò che, nel suo linguaggio, assumeva Democrito (316 a 18). Bastino queste sommarie indicazioni a giustificare la riserva: in forma esauriente la cosa sarà trattata da me altrove.

Ancora un paio di punti. A p. 19: 326 a 14-17, ἓν δὲ μόνον io non lo tradurrei « be it only one ». « È strano » — dice Aristotele — « sia che (gli atomi) non abbiano nessuna qualità tranne la figura, sia che ne abbiano, ma (ciascuno) una sola, ad es. che l'uno sia duro (lez. di E H L, giustamente difesa dai due critici: altri e il Joachim ψυχρόν) e l'altro caldo ». Il « ciascuno » che abbiamo messo tra parentesi, non è un'aggiunta arbitraria, va necessariamente sottinteso e si trae dall' οἷον κτλ. che segue e che ne deter-

mina il senso. Tanto è vero che poco più giù Aristotele scrive: « ugualmente assurdo è che uno solo abbia più qualità ». A p. 35: 322 b 22-26 i due critici propongono di interpungere dopo μιχθῆναι e di unire πρῶτον a ciò che segue, e segue un ὥστε. Nonostante gli esempi citati e che non collimano interamente, la costruzione che ne risulta è dura e innaturale. La migliore interpretazione è quella che gli autori citano dal Tricot: « les choses ne peuvent pas commencer à se mélanger ». In una frase del tipo οὔτε μὴ ἀψάμενά πως ἐνδέχεται μιχθῆναι πρῶτον, πρῶτον, alla fine, vale senza possibilità di equivoco: « per prima cosa ».

Ai due brevi trattati aristotelici il Drossaart premette un'ampia introduzione, in cui tratta della questione cronologica e della costituzione del testo. Per la prima egli si riattacca ai recenti studi di F. C. J. C. Nuyens (*Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van A.*, Nijmegen-Utrecht 1939 = *L'évolution de la psychologie d'A.*, Lovanio 1948) e di I. Düring (*A.s De Partibus Animalium, Critical and Literary Commentaries*, Göteborg 1943), ampliandone e precisandone i risultati. Il Nuyens, usando come criterio l'evoluzione del concetto di anima e dei suoi rapporti col corpo, dalla dottrina ancora platonica dell'*Eudemo* fino al *De anima*, che rappresenta la forma ultima del pensiero d'Aristotele al riguardo, era giunto alla conclusione che la maggior parte delle opere biologiche, e tra queste la seconda parte dei così detti *Parva naturalia* (*De longitudine vitae*, *De iuventute* etc.), erano state da lui composte nel secondo periodo della sua attività, e precisamente fra il 347, anno della sua partenza da Atene, e il 330 circa: negli anni seguenti cadrebbero invece il *De anima*, il *De generatione animalium* e la prima parte dei *Parva naturalia*. Il Düring, proseguendo le indagini del Nuyens, distingue il periodo che va dal 347 alla morte del filosofo in tre momenti, senza precisazione di date. Nel primo colloca l'*Historia animalium* e il *De animalium incessu*; nel secondo, il *De partibus animalium*, II-IV, forse il IV dei *Meteorologica*, e la seconda parte dei *Parva naturalia*; nel terzo, il I di *De partibus*

animalium, il *De anima*, la prima parte dei *Parva naturalia*, il *De motu animalium* e il *De generatione animalium*, composti tutti dopo il ritorno ad Atene (335). Nell'ambito di questo quadro e approfondendo col medesimo metodo lo studio degli elementi interni ed esterni, il Drossaart giunge a conclusioni più precise, dimostrando (a nostro giudizio con sufficiente evidenza) che gli attuali trattatelli sul *Sonno* e sui *Sogni* risultano costituiti dall'unione di due distinte redazioni, l'una anteriore al *De anima* e però da collocare nel secondo periodo (*De somno* 555 b 13-458 a 32; *De insomniis* 459 a 23-462 a 11), l'altra posteriore (*De somno* 453 b 11-455 b 13; *De insomniis* 458 a 33-459 a 22). La redazione più antica era probabilmente completa, nella seconda Aristotele riprese le due questioni sulla base della nuova concezione dell'anima, ma non le portò a termine. Il medesimo è accaduto col *De longitudine vitae*, che contiene un duplice proemio: il primo (464 b 19-30) è il resto di una nuova redazione non più compiuta. Quanto al *De sanitate*, che il *De sensu* (436 a 19) considera ancora non scritto, noi non abbiamo che il solo proemio: le somiglianze che presenta col *De sensu* autorizzano la conclusione che esso appartenga all'ultimo periodo. Il *De divinatione per somnum*, che segue al *De insomniis*, è del secondo periodo. La ricerca del Drossaart, condotta con abbondanza di riferimenti e con grande perspicuità e prudenza, è, indipendentemente dall'assenso ch'essa possa provocare o forzare, in se stessa molto istruttiva.

Il testo è fondato sulla scelta di mss. fatta dal Bekker, e, ad eccezione di E (*Par.* 1853, sec. X), le cui lezioni possono essere ricavate dall'edizione dei *Parva Naturalia* del Biehl (Lipsia 1898), e di P (*Vat.* 1339, sec. XIII-XIV), per il quale il Drossaart ha utilizzato le poche lezioni date dal Bitterauf, tutti gli altri sono stati collazionati di nuovo e con essi i commenti e le edizioni a stampa di Aldo e del Morelli, dalle quali l'autore dichiara di aver tratto particolare vantaggio. Questo gli ha permesso di correggere alcuni dati erronei del Bekker e di chiarire in maniera de-

finitiva la posizione di Y (*Vat.* 261, sec. XIII-XIV), che ancora nel 1938 il Foerster (in « Hermes », LXXIII, p. 459, n. 3) considerava un semplice e perciò inutile apografo di E, malgrado quel che a suo tempo ne aveva giudicato il Jaeger, che ne rivendicava, pur nell'ambito della famiglia di E, l'indipendenza. Se esso derivi, come vuole il Drossaart, da un ms. y, provvisto in margine o all'interlinea di varianti tratte dalla seconda delle due famiglie di mss., varianti trascurate da V e cioè dalla *Vetus translatio*, e delle quali invece si sarebbe servito lo scriba di Y, o se le cose siano andate diversamente, tutto questo si può ammettere o discutere, certo è comunque che le differenze che Y presenta rispetto ad E e le concordanze, ch'esso ha con altri codici, vanno tenute nel debito conto. Delle due famiglie in cui i mss. vengono ripartiti, e cioè A (= Π) comprendente E, Y ed M (*Urb.* 37), codice che il Drossaart cita spesso nell'apparato, ma che ha omesso di notare nel *conspectus siglorum*, e B (= Φ) costituita da L (*Vat.* 253, sec. XIV), S (*Laur.* 81, 1, sec. XII-XIII), U (*Vat.* 260, sec. XIII) e P, il Drossaart ritiene che la seconda, e cioè B, presenti « lezioni più accettabili » che non A, e dichiara che, « contrariamente all'uso del Bekker e del Biehl, egli ha preferito le lezioni di B, dovunque il senso fosse identico a quello delle lezioni di A ». Sulle deficienze della tradizione di E e sul valore dei codici tenuti per deteriori aveva già detto parole precise il Diels nel 1882 trattando del testo della *Fisica*, e sulla via da lui additata aveva proceduto il Jaeger nella sua edizione del *De animalium motione etc.* Nel fatto la tradizione del testo aristotelico è composita, e assai difficile, per non dire impossibile, è dibrogliarne il filo. Le differenze dovettero esservi fin da principio, dato il carattere di dispense delle opere acroamatiche, ed io non credo che tutta la nostra tradizione s'inizi dall'edizione di Andronico. S'aggiunga che essa è di trasmissione dotta — cosa già osservata — e che ai comuni guasti delle glosse e delle note esplicative vanno aggiunte le congetture. L'opera dell'editore è pertanto difficile: in molti

casi egli è ridotto a dovere scegliere con non altra guida che gli elementi interni e il suo giudizio. Cosa naturalmente piena di rischio, ma non per questo necessariamente arbitraria: gli elementi obbiettivi, ove il problema sia impostato bene, non mancano quasi mai. Ogni prevenzione dev'essere comunque lasciata da parte: se un codice o un gruppo di codici han dato la lezione che si ritiene giusta in cento casi, non è detto che essi debbano essere seguiti senz'altro al centoeunesimo.

Sotto questo aspetto, il Drossaart ha perfetta ragione nel denunciare come erronea la preferenza che il Biehl ha nella maggior parte dei casi accordata ad E, arrivando al punto di scrivere τῶν πλησίων (460 a 28), e quasi sempre è nel vero. Ma non sempre, ed egli stesso pecca del vizio opposto, quando in 464 a 30 ritiene senz'altro sicuro che l'οἱ συνήθεις di EM sia da eliminare, e a l. 32 crede necessario il κινήσεις dato da B. La cosa qui, è vero, è senza conseguenza, ma a 460 a 3-6 il testo seguito dal Drossaart a me sembra il peggiore: ὅταν ᾖ καταμήνια, che manca in EY, è evidente nota marginale, e lo stesso vale per l'εὐλόγως dato da tutti i codici, tanto è vero che quelli della classe A con la parafrasi Sophonia e Teodoro Metochita lo collocano dopo ὁτιοῦν, e quelli della classe B al principio del periodo dopo ὄμματα, ma nell'uno e nell'altro luogo è una zeppa. A parte questo e quant'altro un esame più accurato potrebbe trovare da discutere (e non è molto), bisogna dire che quest'edizione costituisce rispetto a quella del Biehl un reale e notevole progresso. Fra le sue congetture merita di essere ricordata per la semplicità sua una che a me sembra sicura e definitiva, εἰρόμενα di 461 a 22. 27.

A 461 b 26 sgg. il Drossaart dichiara di rinunziare a discutere il difficilissimo passo e di rimettersi in generale alle molto ingegnose osservazioni del Beare. Se mi è concesso entrare in merito e dar gli appunti di una mia scheda, io comincerei qualche rigo più su e scriverei: (b 24) ὅτε δὲ ᾐσθάνετο, οὐκ ἔλεγε ‹τοῦτον› (*scil.* τὸν ὅμοιον, *quod ex* l. 23-24 τοιοῦτον οἷον Κορίσκος ἀλλ' οὐ Κορίσκος *facile*

trahitur) [Κορίσκον] τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον, ἀλλὰ διὰ τούτου (SUMi', τοῦτο *cett. Bl. Dr.*) ἐκεῖνον [Κορίσκον τὸν ἀληθινόν]. ᾧ (EYML, οὗ SUMi *edd.*) δὴ καὶ ‹μὴ› αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο, ἐὰν μὴ παντελῶς κατέχηται ὑπὸ τοῦ αἵματος, ὥσπερ [μὴ] (*om.* EMYSU, *habent cett.* Mi *et edd. praeter Dr.*) αἰσθανόμενον, τοῦτο κινεῖται ὑπὸ τῶν κινήσεων τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, καὶ δοκεῖ τὸ ὅμοιον αὐτὸ (αὐτῷ *EY Bl.*) εἶναι τὸ ἀληθές.

Nel complesso l'opera del Drossaart apporta un contributo di cui si deve essere molto grati all'autore, tanto più che essa è stata condotta durante la guerra. Di grande utilità riesce l'edizione delle due traduzioni latine, la *Vetus* e la *Nova*, che l'autore ha fatto direttamente dai mss. stampandole l'una di fronte all'altra e corredandole di un ampio apparato critico. Nella prefazione il Drossaart rinvia varie volte alla sua edizione del *De somno*. Ne avremmo parlato volentieri, se ci fosse stato possibile procurarcela.

EPICURO

Vita. Epicuro nacque a Samo, da genitori ateniesi, il 10 del mese di Gamelione (gennaio-febbraio) del 341 a.C. Il padre era maestro di scuola e aveva nome Neocle, la madre Cherestrate, ed erano del demo Gargetto. A Samo udì il platonico Panfilo, e, come scrisse egli stesso, si diede alla filosofia in età di 14 anni.

A 18 anni venne in Atene per l'efebia. Se udì Aristotele non sappiamo, ma egli era ancora a quella data in Atene. L'anno seguente, poiché Perdicca aveva cacciato gli Ateniesi da Samo, dovette raggiungere la famiglia a Colofone. Ivi o nella vicina Teo udì il democriteo Nausifane, che più tardi doveva coprire di contumelie. Forse da Teo scrisse la bella lettera alla madre, conservataci da Diogene di Enoanda. Cominciò a insegnare a 32 anni, prima a Mitilene e poi a Lampsaco.

In queste due città trovò i suoi discepoli più fedeli. Di Mitilene era Ermarco, di Lampsaco Metrodoro e Polieno, morti prima del Maestro, e ai cui figli egli provvide nel suo testamento. E così Colote, che Epicuro vezzeggiava col diminutivo di Colotarion, e, tra i « Grandi », Idomeneo, che sposò Batis, sorella di Metrodoro, e Leonteo con la moglie Temista, che furono legati a lui d'una amicizia che durò tutta la vita.

Nel 306 si trasferì in Atene, dove stabilì la sua scuola nel « Giardino », da cui essa prese il nome. Con lui erano Metrodoro ed Ermarco: Polieno li raggiunse più tardi.

In conformità con il fine da lui assegnato alla filosofia, l'insegnamento aveva carattere dogmatico, se non nella forma — Epicuro chiama i suoi trattati διαλογισμοί o « conversazioni », e in una sentenza (*Sent. Vat.* 74) parla di « ricerca fatta in comune », — certo nella sostanza. E poiché l'utilità delle dottrine accertate era nella loro applicazione, egli provvide a un certo momento a riassu-

merle e a ridurle in στοιχεῖα, o « proposizioni elementari », da mandare a memoria (cf. D.L. x 13). Sotto questo aspetto Epicuro è l'inventore del catechismo. Catechismi sono le tre lettere conservateci da Diogene Laerzio, e come tali sono presentate da lui stesso, che nel proemio della prima ne dà le ragioni e ne indica la funzione.

Se si guarda al numero delle opere scritte da Epicuro e dai suoi discepoli fino alla sua morte, si deve riconoscere che l'attività teoretica della nuova scuola fu imponente. Non meno importante fu tuttavia l'azione pratica da essa esercitata. Epicuro infatti fece di essa il centro di un sodalizio i cui principî erano la pratica delle virtù insegnate da lui e l'impegno dell'aiuto reciproco nel nome dell'amicizia. Gli aderenti, ove ne avessero la possibilità, versavano alla Scuola una contribuzione annua pari a 2 oboli il giorno, « il provento del lavoro di uno schiavo », come egli stesso scrive a Mitre, ministro delle finanze del re Lisimaco. Le somme raccolte servivano al mantenimento della Scuola, e a venire in aiuto a chi ne avesse bisogno. Più volte Epicuro vi attinse a scopo di pubblica beneficenza.

Che cosa un'associazione del genere potesse significare in un mondo continuamente agitato dalle guerre, si può facilmente immaginare. Ma il vantaggio massimo che gli amici ne ritraevano era di natura morale, non solo per le norme etiche a cui erano astretti, ma per la continua assistenza che essi ebbero da Epicuro. Ne abbiamo le tracce nei frammenti del suo vasto epistolario, e lo vediamo, già vecchio e sofferente, occupato a scrivere le sue lettere ora all'uno ora all'altro, per ammonire e guidare e consolare, annunziando dovunque il suo vangelo di pace e, sotto il nome del piacere, invitando all'amore. « Queste cose le dico non alla folla, ma a te », scrive a uno dei tanti amici lontani (fr. 208). E ad un altro: « opera come se Epicuro ti guardasse » (fr. 210).

Nel Giardino vissero anche delle donne, che offrirono facile materia alla maldicenza. Di tutte la più nota è Leontion.

Tranne un paio di viaggi in Asia, Epicuro visse tutto il resto della sua vita in Atene, dove morì di prostatite nel 270. Abbiamo ancora di lui una lettera a Idomeneo, uno dei Grandi di Lampsaco, e a Mitre, per annunziare loro la sua prossima fine e raccomandare alle loro cure i figli di Metrodoro, morto nel 277.

Opere. Circa 300 erano i rotoli contenenti le opere di Epicuro, e i 41 titoli dati da Diogene Laerzio sono solo una scelta. A Diogene dobbiamo la conservazione delle tre epitomi in forma epistolare di cui abbiamo parlato: una, sulla Fisica, a Erodoto, una, sulla Meteorologia, a Pitocle, e la terza a Meneceo, sull'Etica. Ad esse seguono 40 Massime, raccolte sotto il titolo di Κύριαι Δόξαι, o *Massime capitali* (Κ.Δ.), costituite per una buona parte da estratti dalle Opere. Il loro numero si è accresciuto con quelle di uno gnomologio vaticano, scoperto nel 1888 dal Wotke, e che, oltre a sentenze di Epicuro (alcune contenute già dalle Κύριαι Δόξαι), conserva anche estratti dagli scritti dei suoi primi discepoli.

Non pochi sono i frammenti ricavati dalle citazioni degli scrittori antichi, greci e latini, ai quali si sono aggiunti quelli datici da una grande iscrizione fatta fare nel II sec. a.C. da Diogene di Enoanda, scoperta nel 1884.

Un posto a sé occupa quanto è stato recuperato dai Papiri scoperti ad Ercolano nel 1752-54, che, in mezzo ad opere di altri scrittori epicurei, soprattutto di Filodemo, contengono i resti di 9 dei 37 libri di cui era composto il Περὶ Φύσεως, *Sulla Natura*, di Epicuro. Frammenti importantissimi di lettere sono contenuti nelle citazioni dei vari papiri, e più che in altri del Papiro 176 d'incerto autore, e del Papiro 1418 contenente i resti delle Πραγματεῖαι di Filodemo.

Dottrina. La filosofia è per Epicuro arte di vita e mira ad assicurare la felicità e a fornirne i mezzi. Il momento teoretico è perciò in funzione di quello pratico: la scienza

ha valore di strumento, e se potesse, Epicuro ne farebbe a meno. « Se non ci turbasse il timore delle cose celesti e della morte » — scrive nella K.Δ. XI — « e la difficoltà di vedere quali sono i limiti del dolore e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura ». Ma per farla questa scienza è necessario disporre di un principio che ne garantisca le possibilità e la certezza, e di un metodo per costruirla. Questo principio e questo metodo sono l'oggetto della Canonica, che Epicuro mette al posto che, nella tripartizione accademica e stoica, è tenuto dalla Logica, che egli rigetta. E poiché fa di essa una introduzione alla Fisica, dalla quale è inseparabile (cf. Us. p. 178, 11), la filosofia, a rigore, ha due parti: la Fisica e l'Etica, anche se, nella tradizione della Scuola e sull'esempio datone da Epicuro, la Canonica viene considerata a sé.

Canonica. Il nome è tratto dal titolo dell'opera che, a parte le trattazioni fattene nella Fisica, Epicuro dedicò specificatamente ad essa: « Del criterio o Canone », dove « Canone » vale « Regola ». Eccone i tratti essenziali. Tutte le sensazioni e le rappresentazioni sono vere e fanno da criterio. Lo stesso vale per il piacere e il dolore, che sono le affezioni prime a cui tutte le altre si riconducono. Vero altresì e rientra fra i criteri è ciò che noi chiamiamo « concetto », e a cui Epicuro dà il nome di πρόληψις e che fa consistere nella « memoria di ciò che è stato da noi percepito più volte » (D.L. x 33). Ogni prolessi è legata a un nome, e però ogni nome, attraverso di essa, rinvia a un'esperienza e a qualcosa di reale. E poiché nessuna ricerca è possibile senza la prolessi, Epicuro prescrive di attenersi sempre a « ciò che è stato originariamente pensato » in relazione a ogni singola « voce » e che ne costituisce il fondo (*Ep.* I 37).

La verità attestata da ciascuno dei criteri ha nome di « evidenza », e, come essa è quella di ciò che ciascuna volta « appare » e cioè dei φαινόμενα, il principio metodico che egli considera unicamente valido è di tenersi ai

« fenomeni », e di essi usare come « segni » e « congetturare » ciò « che non appare » (ἄδηλον). Per tal modo egli ritornava ad Anassagora, col quale consentiva in più punti (D.L. x 12).

Con la σημείωσις e la congettura siamo già nella sfera del giudizio e del discorso, e quindi già molto avanti nella sfera in cui è possibile l'errore e che comincia non appena dalle singole voci si passa a unirle in una proposizione. L'errore consiste in ciò « che il nostro giudizio aggiunge » all'evidenza, ed Epicuro distingue due tipi d'errore: uno relativo a « ciò che non appare », e che non è oggetto di esperienza, l'altro relativo a ciò che è oggetto d'esperienza, ma su cui l'evidenza non è intera, e che « attende conferma ». Per il primo tipo d'errore la prova è data dalla « attestazione contraria », e quando non v'è errore, dalla « non attestazione contraria »; per il secondo tipo dall'« attestazione », quando la proposizione è vera, e dalla « non attestazione », quando è falsa (D.L. x 51 a Us. p. 181).

Fisica. Fu muovendo da queste basi che Epicuro arrivò agli atomi di Leucippo e di Democrito e come loro insegnò che infiniti sono gli atomi e infinito il vuoto e infiniti sono i mondi. Ma vi arrivò per la via inversa e passando per Aristotele. Perché Democrito, partito, come il suo predecessore Leucippo, dalle equazioni di Parmenide e dalle « figure » dei Pitagorici, aveva seguito la via della deduzione, non ammettendo altra verità che quella dell'intelletto, l'unica « legittima », e considerando « bastarda » e valida solo sul piano della δόξα e della « convenzione » la conoscenza del senso, ed Epicuro invece la verità l'assegnava al senso e ad esso riduceva l'intelletto, ripetendo a suo modo quel che leggeva nel c. 19 del libro II degli *Analitici Secondi* di Aristotele, e in tutto seguiva la via dell'induzione.

E fu sulla problematica della *Fisica* di Aristotele che egli modificò per intero la teoria delle cause e il concetto

del moto che trovava in Leucippo e Democrito. Nell'universo di costoro infatti tutto era dominato dalla necessità meccanica e dal caso, ed egli vi aggiunse il concetto di una necessità naturale, a cui dà per eccellenza il nome di « natura », e quello della causalità libera, che sola poteva spiegare la libertà di moto dell'uomo e dell'animale. A tale scopo distinse negli atomi tre forme di moto: uno naturale di caduta sulla linea retta per effetto del peso; un altro forzato dovuto agli urti; e un terzo libero di « declinazione » (παρέγκλισις, *clinamen*) dalla linea retta.

In secondo luogo fece finito il numero delle forme degli atomi, che Democrito considerava infinito, insegnando accanto all'atomismo fisico un atomismo matematico, che fece scandalo al suo tempo e che Democrito avrebbe considerato assurdo. Di questo si servì per limitare il numero delle qualità sensibili e adottare la teoria aristotelica dei contrari, necessaria alla fissità delle specie. Ma da solo non gli sarebbe bastato, perché, il numero degli atomi simili essendo infinito, anche quello delle loro aggregazioni ne risulta infinito, e qualitativamente, non solo quantitativamente.

E qui Epicuro diede la massima prova della sua capacità speculativa, ricavando dal concetto stesso dell'infinito la legge dell'universale equilibrio di tutte le forze o « isonomia » (Cic., *Nat. deor.* I 50; Lucr. II 522 ss.). Su di essa, chiudendo in circolo gli eventi, fondò una teoria dei ritorni ciclici, analoga a quella degli Stoici (fr. 266; Lucr. II 297 ss., III 854 ss.), la quale non solo gli permise di giustificare senza teleologia gli *aeterna foedera* della natura, ma di creare anche le condizioni dell'esistenza di esseri beati ed eterni, quali sono gli dèi che egli riteneva attestati dalle rappresentazioni in ogni tempo avute dagli uomini (Cic. *l. c.*; Lucr. III 123 ss.). Antropomorfi e di null'altro curandosi che della loro beatitudine, essi vivono negli spazi intermondani. In essi il saggio vede i modelli a cui assomigliarsi e dalla loro contemplazione ritrae le gioie più pure. Naturalmente, poiché i mondi sono infiniti, anche

il numero degli dèi deve ammettersi infinito.

Una delle parti più importanti della Fisica è quella dedicata alla psicologia. In un universo di atomi, l'anima non può essere che un « corpo » (*Ep.* I 63 ss.; Lucr. III 94 ss.). Essa è formata di atomi sottilissimi, di quattro specie diverse, una simile a πνεῦμα o « vento », ed è quella che dà il moto, un'altra che ha le proprietà dell'aria, e dà la quiete, una terza di natura ignea e che dà il calore, e, infine, una quarta « senza nome », che di tutte è la più sottile e la più mobile, e serve a spiegare la sensibilità e il pensiero.

Così costituita, l'anima è, per una parte, distribuita per l'intero organismo e mescolata agli atomi propri del corpo, e, per un'altra, raccolta nel petto, pura d'ogni mescolanza e in « continuità » con la prima. La prima, detta da Lucrezio *anima*, ha in proprio la sensazione e le affezioni fisiche di piacere e di dolore. La seconda, che Epicuro chiama a volte διάνοια, e, in opposizione col complesso *anima-corpus*, per eccellenza ψυχή, e che Lucrezio distingue dalla prima col nome di *animus*, è sede del pensiero, delle emozioni, e della volontà.

Tra *animus* ed *anima* vi è completa dissociazione, sia sul piano conoscitivo che su quello affettivo. Le sensazioni e le rappresentazioni sono e restano nella parte in cui si producono, e così le affezioni dell'*anima* sono nettamente distinte da quelle dell'*animus*. Il pensiero pertanto è dovuto non alla trasmissione dei moti del senso, ma alla percezione delle immagini, dette da Epicuro εἴδωλα e da Lucrezio *simulacra*, costituite dai films che di continuo si partono dai corpi e ne conservano la forma. Esse sono simili a quelle che vengono colte dalla vista, ma sono di tessitura di molto più sottile e giungono all'*animus* attraverso i pori.

La distinzione dell'anima in due parti, se presenta una difficoltà per l'unità del processo conoscitivo, assicura tuttavia la piena autonomia dell'*animus*, che, avendo in sé il principio dei propri moti, può con un atto apprensivo o ἐπιβολή cogliere ogni volta i simulacri di cui ha bisogno.

E poiché tutti i suoi moti affettivi dipendono dalle rappresentazioni che esso coglie e intrattiene, l'*animus* è sempre padrone dei suoi sentimenti. È su queste basi che Epicuro difende la libertà del volere, di cui la « declinazione » degli atomi costituisce la premessa fisica.

Etica. Oggetto dell'Etica è la determinazione del fine e dei mezzi atti a raggiungerlo. Epicuro si rivolge all'esperienza e chiede la risposta all'animale. Ne trae che fine è il piacere. « Ogni animale, appena nato, gode del piacere e si rivolta al dolore » (D.L. x 137). Non era una novità. Ma Epicuro va oltre i suoi predecessori, e contro i Cirenaici che lo limitavano al piacere in atto nei sensi, insegna che il piacere dei sensi è sì piacere, e in quanto tale è bene, ma non lo è in quanto è moto, bensì in quanto è moto « favorevole » alla natura dell'organo sul quale si esercita. Il piacere nella sua essenza è « equilibrio » dell'essere con sé medesimo, ed è dovunque non è dolore. Come tale esso è perfetto nell'istante, e quanto può essere percepito dai sensi ne « varia » il contenuto, ma non lo accresce.

Criterio per giudicare della sua necessità è il dolore di quella che Epicuro, seguendo l'uso volgare, chiama la « carne », e alla cui voce rimanda (*Sent. Vat.* 33). Essa non duole per l'assenza di nessun piacere dei sensi. Che ne dolga l'anima, ciò è dovuto alle sue « vane opinioni » (fr. 422), e queste sono facili a dissolvere. « Sanità del corpo e assenza di turbamento nell'anima sono il termine ultimo della vita felice, ed è a questo che tutte le nostre azioni sono indirizzate, a non aver dolore né turbamento » (*Ep.* III 132). È in vista di un simile fine che devono essere misurati i danni e i vantaggi che seguono alla realizzazione di ogni nostro desiderio, in un « calcolo » in cui la qualità deve essere sacrificata alla quantità, e per il quale anche il dolore va affrontato, se il piacere che ne consegue è di più lunga durata (*Ep.* III 129-30).

È su questa base che Epicuro proclama che le virtù

sono inseparabili dal piacere (*Ep.* III 132). E tuttavia questo non basta. Troppa è l'incertezza delle cose del mondo. E perciò, dato ordine alla sua vita, il saggio deve procurarsi la « sicurezza ». Ciò fa in due modi: il primo è di ridurre al minimo i suoi bisogni, e di trarsi in disparte, lungi dalle gare degli uomini e dal rumore del mondo (Κ.Δ. XIV), il che Epicuro riassume nel motto: Λάθε βιώσας, e cioè « Vivi nascosto! ».

L'altro modo è di aggiungere al patto pubblico, da cui nascono le leggi, quando esse pure ci siano, e ancora di più se non ci sono, il patto privato dell'amicizia (Κ.Δ. XXVII-XXVIII). Come ogni altro rapporto umano, l'amicizia nasce dall'utile, ma, una volta nata, è « desiderabile per se stessa » (*Sent. Vat.* 23). Ed Epicuro aggiunge che « per amore dell'amicizia bisogna pure che uno metta a rischio il proprio amore » (*Sent. Vat.* 28). Perché il rapporto è tra due esistenze, ed ogni esistenza è sola, e già in questo ha bisogno dell'altra. Perfino il piacere non è piacere né umano senza la compagnia di un amico. « Prima di guardare che cosa tu abbia da mangiare e da bere » — scrive una volta — « cerca intorno con chi tu possa mangiare e bere. Vita senza amico è divorare di leone e di lupo » (Us. 452).

Così l'utile che è il momento dell'io, in forza del medesimo io, si sublima e si muta in amore. E come ogni amore è intrepido: il saggio, « se l'amico è messo alla tortura, ne soffre come se ci si trovasse egli stesso » (*Sent. Vat.* 56), e, se è necessario, « morrà per l'amico » (D.L. x 121, Us. 546). Su questo sfondo prende senso il grido che Epicuro lanciò un giorno al mondo insanguinato del suo tempo: « L'amicizia percorre danzando la terra, recando a noi tutti l'appello di destarci al suo encomio » (*Sent. Vat.* 52).

Se le cause che rendono l'uomo infelice si riducessero alla vanità dei suoi desideri e ai pericoli che egli corre nel mondo, questa saggezza, fondata sulla sola prudenza, che Epicuro considera « superiore alla stessa filosofia » (*Ep.* III

132), sarebbe sufficiente. Ma oltre i desideri e le comuni necessità della vita, vi sono i timori, e due sono massimi: il timore della morte e quello degli dèi. Di qui più ancora che dall'ignoranza dei limiti dei desideri la necessità della scienza. Che cosa la scienza dica degli dèi, l'abbiamo visto. Quanto alla morte, la scienza dimostra che l'anima è un corpo in un altro corpo, e, quando questo, seguendo la legge di tutti gli altri corpi, e a cui si sottraggono solo gli dèi nei loro intermundi, si dissolve, anche l'anima si dissolve, e con essa ogni senso.

La morte non è se non questa « privazione di senso » (*Ep.* I 65). Essa quindi « non è nulla per noi, perché, quando noi siamo, la morte non c'è, e quando c'è la morte, noi non siamo più » (*Ep.* III 124, cf. Lucr. III 828 ss.). Senonché la morte non è temuta solo per quello che può attenderci nell'aldilà, ma per se stessa. « Non ho paura d'esser morto » — dice Epicarmo, — « non voglio morire » (fr. 11 D.). È l'idea pura e semplice del non essere che fa paura. Questa paura è per Epicuro la causa di tutte le passioni (Lucr. III 38 ss.), e perciò è un male non solo per il dolore che essa mantiene nell'anima, ma anche per il disordine che porta nella vita.

Contro di essa le ragioni vanno ricavate dalla natura stessa del piacere. Se il piacere è perfetto nell'istante, e « tempo finito e tempo infinito hanno uguale copia di piacere » (K.Δ. XIX), ogni desiderio d'immortalità è vano (K.Δ. XX). Di qui il *carpe diem* di Orazio, già proclamato da Antifonte, di cui è l'eco nella *Sent. Vat.* 14 (cf. Ant. fr. 53a), di qui il βεβίωται, « ho vissuto », di Metrodoro, che Orazio ripete nei noti versi: « È signore di *sé* ed è felice chi può di giorno in giorno dire: ho vissuto! » (*Carm.* III 29, 41). Chi ha vinto il timore della morte, può anche disprezzare il dolore, che, « se è lungo è lieve, e se è grave, è breve » (K.Δ. IV; *Ep.* III 133) e approda alla morte. Mentre dura, poiché la sensazione è *in loco*, e le affezioni dell'anima sono in tutto indipendenti da quelle del corpo, il saggio non ha che da sostituire l'immagine del dolore

presente nella carne, con quella dei beni goduti (*Sent. Vat.* 55; fr. 444).

In questo senso il saggio è « felice nel toro di Falaride » (Cic. *De fin.* V 28, 85). E il più bell'esempio Epicuro ce l'ha dato in punto di morte nella lettera a Idomeneo. « Giorno felice e insieme l'ultimo della mia vita » — egli scrive — « è questo nel quale io vi scrivo. I dolori presenti alla vescica e alle visceri sono d'intensità tale che maggiore non potrebbero averla. Ma contro tutto questo si schiera la letizia che l'anima prova in proprio al ricordo delle nostre conversazioni di un tempo » (D.L. X 22).

Estremo concentrato di tutta la sua sapienza è il *Tetrapharmacus* conservatoci da Filodemo: « Non sono da temere gli dèi: non è cosa di cui si debba aver sospetto la morte: il bene è facile a procurarsi: il male è facile a tollerarsi » (*Pap. Herc.* 115, IV 8).

10444

Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici, pubblicato con un'antologia di testi e sotto il titolo *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci* in « Grande antologia filosofica », Milano 1955, p. I, vol. II, pp. 247-404. Viene qui con varie modifiche riprodotto per gentile concessione della casa Marzorati; l'antologia di testi è stata tralasciata.

La data di pubblicazione della Syngraphè di Anassagora, pubblicato in *Anthemon: Scritti di archeologia e antichità classiche in onore di Carlo Anti*, Firenze 1955, pp. 235 ss.

Il contributo italico e siceliota alla storia del pensiero greco, relazione al I Congresso Internazionale sulla Sicilia antica, tenuto a Palermo nel 1965, pubblicata in « Kokalos » X-XI (1964-5), pp. 117 ss. e riprodotta in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, pp. 289 ss. Viene compresa in questa raccolta per gentile concessione dell'Editore allo scopo di completare, con la figura di Gorgia, il quadro della Sofistica delineato nel *Pensiero greco*.

Quod semper movetur aeternum est, pubblicato in « La parola del passato », f. V (1947), pp. 190 ss.

Il problema della materia in Platone, pubblicato in due puntate nel « Giornale Critico della Filosofia Italiana », f. I (1970), pp. 12 ss., f. III (1970), pp. 1 ss.

La tyche e il problema dell'accidente, pubblicato in « L'attualità della problematica aristotelica », Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele tenuto a Padova dal 6 all'8 aprile 1967, Padova, Editrice Antenore, 1970, pp. 127 ss.

Le professeur Diano explique Aristote, pubblicato in « Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen », Janvier 1958, pp. 1 ss.

Euripide auteur de la catharsis tragique, pubblicato in « Numen », vol. VIII, f. II (1961), pp. 117 ss. È la prima redazione di quella che in forma largamente ampliata sarebbe stata la *Catarsi tragica* pubblicata in *Saggezza e poetiche degli antichi*, pp. 215 ss.

Francesco Robortello interprete della catarsi, pubblicato per la prima volta in « Aristotele padovano e filosofia aristotelica », Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol. IX, Firenze 1960, pp. 71 ss.

*Le virtù cardinali nell'*Ippolito *di Euripide*, pubblicato in « Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti », vol. LXXXII (1969-70), parte III, Cl. Sc. mor., pp. 123 ss.

La philosophie du plaisir et la société des amis, pubblicato in « Les Études Philosophiques », N. S., XXII, n. 2 (1967), pp. 12 ss. È con qualche modifica la redazione francese de *La filosofia del piacere e la società degli amici*, pubblicata nel Bollettino del Lyons Club di Padova, 1962, pp. 1 ss. e successivamente in *Saggezza e poetiche degli antichi*, pp. 271 ss.

Appendice. Gli scritti su Aristotele e su Epicuro riuniti nell'*Appendice* sono rifacimenti e completamenti inediti degli articoli pubblicati con lo stesso titolo nell'« Enciclopedia Cattolica », Vol. I, pp. 1912 ss. (1948), Vol. V, pp. 413 ss. (1950). La « Scheda su Aristotele » riproduce una recensione in « Doxa », II (1949), pp. 279-82.

STAMPATO PER LA
EDITRICE ANTENORE · PADOVA · VIA G. RUSCA 15
DALLA TIPOGRAFIA EDIT. ALDO MANUZIO · S. MARTINO B. A. (VERONA)
MAGGIO MCMLXXIII

L. 8.000
(7-5[illegible])